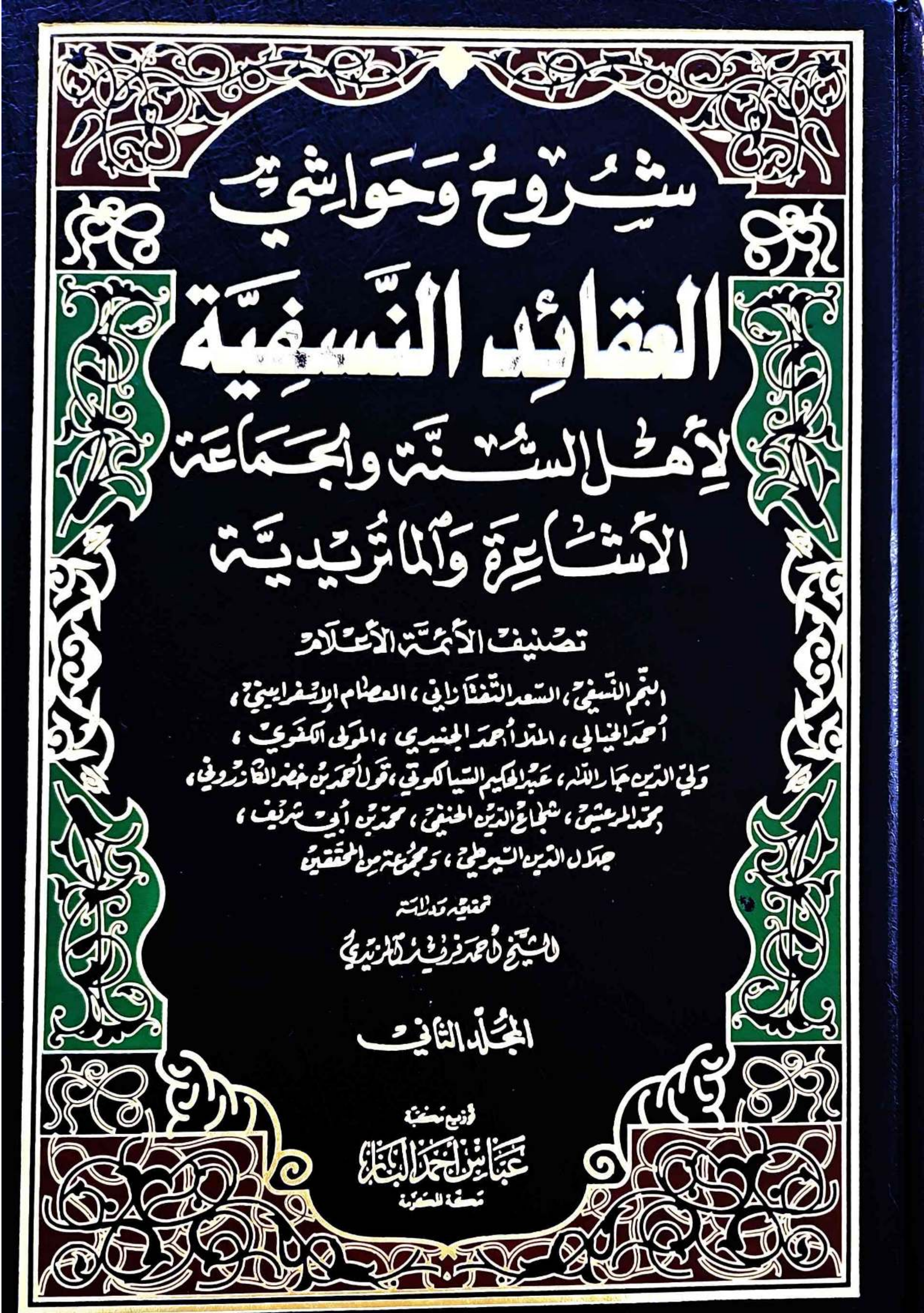

شروح وحواشي
العقائد النسفية
لأهل السنة والجماعة
الأشاعرة والماتريدية
تصنيف الأئمة الأعلام
النجم النسفي، السعد التفتازاني، العصام الإسفرايني،
أحمد الخيالي، الملا أحمد الجنيدي، المولى الكفوي،
ولي الدين جار الله، عبد الحكيم السيالكوتي، قول أحمد بن خضر الكازروني،
محمد المرعشي، شجاع الدين الحنفي، محمد بن أبي شريف،
جلال الدين السيوطي، ومجموعة من المحققين
تحقيق ودراسة
الشيخ أحمد فريد المزيدي
المجلد الثاني
توزيع مكتبة
عباس أحمد الباز
مكة المكرمة

شروح وحواشي
العقائد النسفية
لأهل السنة والجماعة
الأشاعرة والماتريدية

تصنيف الأئمة الأعلام

النجم النسفي، السعد التفتازاني، العصام الإسفراييني،
أحمد الخيالي، الملا أحمد الجنيدي، المولى الكفوي،
ولي الدين جار الله، عبد الحكيم السيالكوتي، قول أحمد بن خضر الكازروني،
محمد المرعشي، شجاع الدين الحنفي، محمد بن أبي شريف،
جلال الدين السيوطي، ومجموعة من المحققين

تحقيق ودراسة
الشيخ أحمد فريد المزيدي

الجزء الثاني



دار الكتب العلمية®
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKi
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[الفصل الأول في حقائق الأشياء]

* **قال الشارح: [قال أهل الحق (حقائق الأشياء ثابتة) حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للإنسان بخلاف، مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه، فإنه من العوارض، وقد يقال: إن ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه في الخارج حقيقة، وباعتبار تشخصه هوية، ومع قطع النظر عن ذلك ماهية، والشيء عندنا: الموجود، والثبوت والتحقق والوجود والكون: ألفاظ مترادفة، معناها بديهي التصور].**

فقال: (**قوله: فقال**) يعني[1]: لما ناسب تصدير الكتاب بوجود المحدثات وتحقق العلم بها، فقال: «قال أهل الحق» وأنت خبير بأن المناسب[2] لما رتب عليه أن يقال: حقائق الأشياء، دون أن يقال: قال أهل الحق حقائق الأشياء ثابتة. . . . إلخ، تدبر.

(**قوله: أهل الحق. . . . إلخ**) الظاهر[3] من السياق[4]، والاقتصار على

---

(١) حيث رتب بالفاء، وقال: فقال.

(٢) أي: اللازم مما سبق هو القول دون القول مع المقول، فلا يصح أن يقال: فقال: قال.

(٣) إنما قال: الظاهر، فإنه يحتمل أن يكون غرضه مما تقدم من قوله: «لما كان... إلخ» هو الإشارة إلى وجه ترتيب ما ذكر في الكتاب بالتصدير بهاتين المسألتين، ثم بالبحث عن الذات والصفات، ثم بالبحث عن السمعيات، فحينئذ يكون المقول مجموع ما في الكتاب، كما قال الفاضل المحشي رحمه الله: لكنه خلاف الظاهر.

(٤) أي: من تصدير الكتاب بهاتين المسألتين؛ أعني: ثبوت الحقائق وتحقق العلم بها، ويؤيده التصريح بالرد، وقصره على المخالف في هاتين المسألتين بقوله: خلافًا للسوفسطائية دون البواقي.

تفسير الحق: إن مقول القول حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق، وإن المراد من أهل الحق ليس جماعة مخصوصة، ومن هذا ظهر ضعف ما قاله الفاضل المحشي[١]، الظاهر أن المقول مجموع ما في الكتاب، فالمراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة. تمَّ كلامه، مع أن قول المصنف فيما سيأتي: والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق مما يأباه[٢].

(قوله: وهو الحكم المطابق) الغرض منه تعيين ما هو الموصوف بالحق، وأما أن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع، وفي الصدق بالعكس، فليس منظورًا في هذه المرتبة، إلا أن الكسر أشهر فيما بينهم فاعتباره أولى، والحكم الموصوف بالمطابقة والصدق، هل هو الحكم بالمعنى العرفي[٣] أو الحكم بالمعنى المنطبق فيه نزاع[٤] فالمرضي عند الشارح هو الأول[٥] ويؤيده قوله: «باعتبار اشتمالها. . . . إلخ».

(قوله: للواقع) أي: الثابت المتحقق في نفس الأمر[٦] من غير اعتبار المعتبر وفرض الفارض، وهو المحكي عنه بالأقوال، والمسمى بمضمون القضايا، واختلفت أقوال العلماء في نفس الأمر.

قال في «حواشي المطالع»: نفس الأمر الشيء[٧] والأمر هو الشيء،

---

(١) يحتمل أن يكون مقصوده الاعتراض على ما هو الظاهر من عبارة الشارح، لكنه بعيد جدًا.

(٢) لعل الإعادة؛ لطول الكلام أو للاهتمام والتأكيد لما فيه من الخلاف، وقد يقال: إن ذلك مشعر بأن المقول مجموع ما ذكره في الكتاب.

(٣) أي: الوقوع واللاوقوع.

(٤) أي: بين السيد والشارح، وعند السيد هو: الإيجاب والانتزاع.

(٥) أما الثاني فهو المرضي عند المحقق الرازي، والسيد ـ قُدس سره ـ فتكون المغايرة بين المطابِق والمطابَق بالذات، وأما عند الشارح فبالاعتبار.

(٦) يمكن أن يراد بالواقع نفس الأمر.

(٧) ومن هذا يظهر لك أنه يمكن أن يراد بالواقع في عبارة الشارح نفس الأمر، لا ما هو الواقع في نفس الأمر؛ لأنه يلزم التكرار.

ومعنى كون الشيء موجودًا في نفس الأمر أنه موجود في حد ذاته[١] والظاهر منه أن نفس الأمر عبارة عن الموضوع[٢] وبه صرح الكاتبي في «شرح الملخص».

(**قوله: باعتبار اشتمالها**[٣]) اشتمال الكل على الجزء مشعر بأن إطلاق الحق على الأمور المذكورة بطريق المجاز والعلاقة هو الاشتمال.

(**قوله: وقد يفرق.... إلخ**[٤]) لا خفاء في أن هذا مع ما سبق من قوله: «وأما الصدق[٥].... إلخ» صريح في أن المرضي عنده ـ رحمه الله ـ هو عدم التفاوت بينهما[٦] إلا من حيث شهرة الاستعمال وعدمه، والمقابلة بأن الحق مستعمل في الكل على السواء، وأن مقابله هو الباطل، وأن الصدق شائع في الأقوال ومقابله الكذب، وأما بحسب المعنى فلا.

(**قوله: بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع**) يعني: إن المطابقة مفاعلة لا تتصور إلا بين الشيئين، وتقتضي نسبة كل منهما إلى الآخر بالفاعلية

---

(١) فإذا قلنا: البياض عرض في نفس الأمر؛ فمعناه: إن البياض في حد ذاته عرض، بمعنى: إن البياض بحيث لو لاحظه العقل لوجده كذلك أو متصفًا به.

(٢) أي: موضوع القضية، وما يجرى مجراه من المقدم والتالي.

(٣) لا خفاء في أن الظاهر من قوله: «باعتبار... إلخ» بيان علاقة المجاز، وأن قوله: «يطلق... إلخ» دفع دخل، كأنه قيل: كيف يصح تفسير الحق بالحكم، مع أن الحق يطلق على الأقوال، وأما قوله: وأما الصدق، وكذا قوله: «وقد يفرق» ناظر إلى أن مقصوده هو الإشارة إلى بيان الفرق بينهما، وإنما قال: «وأما الصدق» مع أن الظاهر أن يقال: «وأما الصادق» إذ المطلق على الأقوال هو الصادق دون الصدق رعاية للمقابلة؛ إذ المستعمل في مقابلة الحق هو الصدق، وإن كان بمعنى الصادق.

(٤) أيضًا الحق اسم من أسمائه تعالى، نعم قد يطلق ويراد به الموجود.

(٥) بمعنى الصادق، وإنما قال: «وأما الصدق» والظاهر أن يقال: وأما الصادق؛ لأن الشائع المستعمل في مقابلة الحق هو الصدق دون الصادق، حيث يقال: الحق والصدق مشتركان في المورد، ولا يقال: الحق والصادق.

(٦) فإنهما مترادفان، ولا تفاوت بينهما إلا باعتبار ما ذكره.

والمفعولية معًا، فإذا نسب الواقع إلى الحكم بأن يقال: طابق الواقع[١] الحكم كان الواقع منسوبًا إليه ومنظورًا أولاً، والحكم منظورًا ثانيًا.

فإن عكست النسبة[٢] كان الحكم منسوبًا إليه ومنظورًا أولاً، والواقع منظورًا ثانيًا، فانتساب الواقع إلى الحكم بالمطابقة كما في الصورة الأولى اعتبار المطابقة من جانب الواقع، وانتساب الحكم إلى الواقع بالمطابقة كما في الصورة الثانية اعتبارها من جانب الحكم، فللحكم هيئتان[٣]: هيئة من جهة المفعولية وهي المطابقية بفتح الباء، وهيئة من جهة الفاعلية وهي المطابقية بالكسر، والأول هو المسمى بالحق، والثاني بالصدق.

وإنما سُمي حال الحكم بالاعتبار الأول باسم الحق؛ لأن المنظور أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بصفة الحق؛ بمعنى الثابت من حق بمعنى ثبت، ثم نقل منه إلى وصف مقابله تسمية بوصف أحد[٤] المتضايفين[٥] من هذه الإضافة بوصف المضايف الآخر[٦]، الذي كان له في نفسه مع قطع النظر عن هذه الإضافة، ثم أخذت الصفة المشبهة عنه بالمعنى الثاني المنقول إليه، فللحق ثلاثة معانٍ:

أحدهما: الثابت بأن يكون صفة مشبهة.

وثانيها: المطابقية المذكورة[٧]، وهو بهذا المعنى منقول من الأول.

---

(١) بأن يجعل الواقع فاعل طابق.

(٢) أي: بأن يقال: طابق الحكم الواقع.

(٣) كذلك يحصل للواقع هيئتان: هيئة الفاعلية وهيئة المفعولية، وليس شيء منهما مسمى باسم.

(٤) وهو الحكم.

(٥) هما الواقع والحكم، وتضايفهما باعتبار المطابقية والمطابقية.

(٦) أعني: الواقع؛ أي: في صورة العكس بأن يقال: طابق الحكم الواقع.

(٧) قال الشيخ في «الشفاء»: وأما الحق من قبيل المطابقة فهو كالصادق، إلا أنه صادق فيما أحسب باعتبار نسبته إلى أمر، وحق باعتبار نسبة أمر إليه.

وثالثها: الصفة المشبهة المأخوذة منه بالمعنى الثاني المنقول إليه، وأما حال الحكم في الاعتبار الثاني[١] إنما سُمي: صدقًا[٢].

قال ـ قُدس سره ـ في «حواشي المطالع»: تميزًا عن أختها[٣].

وقال الفاضل المحشي: لأن المنظور أولاً في الاعتبار الثاني هو الحكم الموصوف بالمعنى الأصلي للصدق، وهو الإنباء عن الشيء على ما هو عليه، وهذا أولى مما قيل: سمي الاعتبار الثاني بالصدق تميزًا، فليتأمل. تمَّ كلامه.

وأنت خبير بأن ما ذكره المحشي من كون الإنباء معنى أصليًا للصدق، وكون الإنباء وصفًا للحكم في حيز المنع[٤]، والقول بأن الأنباء وصف للحكم إلا أنه مركب[٥]، فلا يشتق منه له صفة مما لا يلتفت إليه، ولعل هذا منشأ الأمر بالتأمل، وكذا منشأ عدم التفاته ـ قُدس سره ـ إليه في وجه التسمية بالصدق.

فإن قيل: لِـمَ لمْ يعكس الأمر في التسمية؛ بأن يسمي حال الحكم في الاعتبار الثاني بالحق، وفي الاعتبار الأول بالصدق، فما وجه الترجيح؟

قلنا: الوجه أن الحق في الأول حال المنظور أولاً بخلافه في الثاني،

---

(١) النسبة من جانب الفاعلية.

(٢) يخطر بالبال أن الأولى في وجه التسمية بالصدق أن يقال: إن الصدق في الأصل، هو الإنباء عن الشيء على ما هو عليه، وهو صفة المتكلم المخبر، ثم نقل منه إلى المخبر عنه الملحوظ أولاً، تأمل.

(٣) أي: لأجل التميز عن الأخت بالاسم.

(٤) إذ الظاهر أن الإنباء بمعنى الإخبار صفة المتكلم.

(٥) **(قوله: إلا أنه مركب)** دفع توهم نشأ من الكلام السابق، وهو أن مصداق كون الشيء موجودًا لشيء، وقائمًا به اختصاص الناعت بالمنعوت، ومعناه: صفة تصحح اشتقاق صفة مفردة من النعت للمنعوت، كما إذا كان السواد وصفًا لشيء وقائمًا به، فإنه يصح اشتقاق الأسود من السواد لذلك الشيء، وههنا لم يصح اشتقاق صفة مفردة من الأنباء المذكورة للحكم، فدفع ذلك التوهم بأن ها هنا مانعًا من الاشتقاق، وهو تركيب الوصف.

فإنه حال المنظور ثانيًا، فالنقل من حال المنظور أولاً راجح على النقل من حال المنظور ثانيًا كما لا يخفى، تأمل.

(**قوله: فمعنى صدق.... إلخ**) هذا تفريع على قوله: «بأن المطابقة.... إلخ» قدمه مع أن السوق يقتضي التأخير؛ لئلا يقع الفصل بين المتفرع والمتفرع عليه في الموضوعين.

(**قوله: ومعنى حقيته مطابقة الواقع إياه**) السوق يقتضي أن يقال: مطابقة[1] الحكم إياه، وما ذكره الفاضل المحشي من أن مفهوم قولنا: «مطابقة الواقع إياه» وصف للحكم إلا أنه مركب، فلا يشتق منه له صفة على تقدير تسليم إفادته كونه وصفًا للحكم لكنه لا يفيد كونه معنى الحقية، وإنما الكلام فيه وكذا القول بأن الكلام هاهنا محمول على التسامح في العبارة بناءً على ظهور المعنى، فالمعنى: كون الحكم بحيث يطابقه الواقع، فغير مفيد لما فيه الكلام، تأمل.

※ قال العصام: (**قوله: ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع**) الأولى الاستدلال بالمحدثات؛ لأن مبنى الكلام ليس على الاستدلال، **بل** هو الاستدلال، وليعم الاستدلال بوجود المحدثات وبأحوالها، وكأنه أراد أن المبنى مشتمل على الاستدلال بوجود المحدثات؛ لأنه قد يكون بأحوالها، ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر بطريق استدلالهم، وهو الاستدلال من الحدوث، أو الحدوث مع الإمكان كما هو طريقهم، وأما طريقة الحكيم: فالاستدلال بالإمكان، وظاهر العبارة هو أول الطرق.

والمراد بصفاته: صفاته في الجملة، وكذا أفعاله؛ إذ بعضها سمعي كالكلام وحشر الأجساد.

والمراد بقوله: «ثم منها» في الجملة؛ إذ ليس لجميع صفاته دخل في السمعيات، وكلمة «من» ابتدائية؛ **أي**: ثم الاستدلال منها فيؤول إلى معنى

---

(١) يعني: إن اللازم من الفرق المذكور هو أن يقال: مطابقة الحكم بفتح الباء.

الباء، فاندفع أن الصحيح «ثم بها» والأظهر أن تقدير قوله: «ثم منها» إلى السمعيات، ثم الوصول منها إلى السمعيات لأتم الاستدلال منها، وإلا لكان المناسب على السمعيات، ولا حاجة إلى قوله: «وتحقق العلم بهما» لأن التنبيه على الوجود يستلزم تحقيق العلم بهما، وتصدير الكتاب بالمنبه لا بالتنبيه الذي هو فعل المؤلف، ففي العبارة مسامحة، ولا يخفى أن التنبيه لا يخصص وجود ما يشاهد، بل يعم المشاهد وغيره، وكأنه أراد جنس ما يشاهد.

هذا ثم أقول: لما كان مبنى علم الكلام على ثبوت حقائق الأشياء وتحقق العلم بها؛ إذ لو لم نثبت ولم يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الأجساد، ووجود الجنة والنار وإرسال الرسل إلى غير ذلك، فالشروع في مقاصد الكلام فرع إبطال قول السوفسطائية، فلذا صدر الكتاب بقوله: «قال أهل الحق».

(قوله: قال أهل الحق) أهل الأمر: واليه، وأهل المذهب: من يتدين به، فالمعنى الأول يناسب المعنيين الأولين للحق، والثاني البواقي، والمعنى الثاني للحق أنسب بقوله: «قال» والثالث بالعلم الذي فيه، ثم الخامس، ثم الرابع، فلم يراعِ الترتيب، ثم المقصود بالنقل: مجرد وجود الحقائق وتحقق العلم بها كما يتبادر من سياق كلام الشارح فاعرفه.

والقول باحتمال أن يكون المقصود بالنقل: مجموع ما في الكتاب من العجائب فإنه يمنعه قوله: «خلافًا للسوفسطائية» إذ ليس هو مقصودًا بالنقل كما لا يخفى.

وقوله فيما بعد: «والإلهام ليس من أسباب معرفة الشيء عند أهل الحق» فبناء ما بني على هذا الاحتمال كالرقم على الماء والتمسك بالخيال.

ثم الحق من أسمائه تعالى أيضًا، وجاء بمعنى الجزم والاحتياط أيضًا، فالتعبير على الأول عما عدا السوفسطائية بأهل الحق؛ لأنهم أثبتوا الحق تعالى دون السوفسطائية؛ لأنهم لما أنكروا حقائق الأشياء لم يثبتوا الحق تعالى، والتعبير عن أهل السنة والجماعة على الثاني بأهل الجزم والاحتياط مناسب جدًا، فإنهم حفظوا ظاهر السنة وما جرى عليه الجماعة ولم ينصرفوا عنه لداعي العقل ما أمكن، وهو الجزم والاحتياط.

(**قوله: وهو الحكم المطابق للواقع**) من فتح الباء رعاية لكون حقية الحكم باعتبار مطابقة الواقع إياه، فقد غفل كل الغفلة؛ لأنه ليس بناء الفرق بين الحق والصدق في هذا المقام على هذا الاعتبار، يدل عليه قوله: «وأما الصدق... إلخ» وقوله: «وقد يفرق».

(**قوله: وقد يطلق على الأقوال**) الظاهر فيه على القول.

(**قوله: باعتبار اشتمالها على الحكم**) يفيد تقييد القول بالخبري، والمطابق دون العقائد والأديان والمذاهب؛ لأنها لا تشمل غير الخبري، بل هو لمجرد تقييدها بالمطابقة بالحيثية.

(**قوله: وأما الصدق فقد شاع استعماله في الأقوال خاصة**) يعني: دائرة الحق أوسع، تحيط بما لا يحيط به الصدق، فلذا اختير على الصدق ليذهب نفس السامع في وصف أهل الحق كل مذهب ممكن.

(**قوله: وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع، وفي الصدق من جانب الحكم**).

فإن قلت: لو كانت حقية الحكم مطابقة الواقع إياه لكان الحق هو الواقع، ولساغ أن يقال: واقع حق وواقع باطل، ولم يوصف الواقع بشيء منهما على أن البطلان نهاية الذم، ولا ذم للواقع بعدم مطابقته للاعتقاد، وإنما يعود الذم إلى الاعتقاد.

قلت: في تفسير الحقية بمطابقة الواقع للحكم مسامحة، وحاصله: كون الحكم بحيث يطابقه الواقع كما أن معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع، فيكون وصفة للاعتقاد دون الواقع.

فإن قلت: وصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لإفادة تحققه وعدم بطلانه، فما الفائدة وصفه بمطابقة الواقع إياه.

قلت: الفائدة: المبالغة في ثبوته بحيث صار مستحقًا لأن يعتبر أحق بالثبوت من الواقع، فتعتبر المطابقة في الثبوت من جانب الواقع ويجعل أصلاً للواقع، ففي الحق مبالغة ليست في الصدق، ففي هذا الفرق أيضًا ظهر وجه اختيار الحق على الصدق.

* قال الكفوي: **(قوله: الأولى الاستدلال بالمحدثات)** أي: بترك على وجود المضاف إلى المحدثات، والظاهر من تقريره أن وجه أولوية الثاني هو تعميم المستدل به.

وقال الجندي: المستدل به حقيقة هو المحدثات نفسها على ما سيأتي، وإنما أسند إلى الوجود تسامحًا؛ إذ له مدخل تام في الاستدلال فكأنه به، فتأمل.

(قوله: ليس على الاستدلال) لعل هذا مبني على كون المبنى اسم مفعول كالمعنى، لكن الظاهر أنه مصدر ميمي، فالمعنى لما كان بناء الكلام على الاستدلال فلا غبار ولا ملال.

(قوله: وليعم الاستدلال... إلخ) فيه: إنه لا حاجة ها هنا إلى هذا التعميم، بل لا مدخل لأحوال المحدثات في المقصود؛ أعني: توجيه تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود الأشياء كما لا يخفى، وكون الاستدلال بها من مباني الكلام على تقدير تسليمه لا يقدح في تخصيص الاستدلال بالوجود بالذكر، فإن ذكر الشيء لا ينافي ما عداه.

(قوله: ليشعر... إلخ) تعليل للنفي لا للمنفي، وفيه تأمل، فالأولى أن يقول: قال بوجود المحدثات، ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر... إلخ.

(قوله: كما هو طريقهم) فيه تكرار.

(قوله: وظاهر العبارة هو أول الطرق) أي: ظاهر عبارة المصنف في الاستدلال على وجود الصانع تعالى، بقوله الآتي: «والعالم بجميع أجزائه محدث» هو أول هذه الطرق الثلاثة، وهو الاستدلال بالحوادث لا الثاني منها ولا الثالث، والغرض من هذا الكلام إما تحقيق المقام، أو الإشارة إلى جواب سؤال، فكأنه قيل: هذا التوجيه ليس في محلِّه؛ إذ الإشعار بطريق استدلالهم إنما يكون وجهًا لعدم القول المذكور إذا كان طريق المصنف أيضًا ذلك، وهو ممنوع، فأجاب بأن طريق المصنف أيضًا ذلك، بل ظاهر عبارته هو أول الطرق.

(قوله: كالكلام) إن أريد أن الكلام سمعي يتوقف على الاستدلال عليه

بكلامه تعالى، ففساده ظاهر، وإن أريد أنه سمعي يتوقف على الاستدلال عليه بالسماع من الأنبياء - عليهم السلام - أو من الأمة لما سيجيء أن الدليل على ثبوت صفة الكلام إجماع الأمة، وتواتر النقل عن الأنبياء - عليهم السلام - فذلك لا ينافي كونه من المستدل عليه بوجود المحدثات؛ إذ إخبار الأنبياء - عليهم السلام - وكذا إخبار الأمة - رحمهم الله تعالى - من جملة المحدثات، فلا وجه لاستثنائه من بين الصفات المستدل عليها بوجود المحدثات، على أنه لا يمكن الوصول إليه ولا إلى سائر السمعيات كحشر الأجساد من سائر الصفات المستدل عليها بوجود المحدثات، كما سيشير إليه بقوله: «إذ ليس لجميع صفاته دخل في السمعيات» وذلك ينافي حصر مبنى الكلام في الاستدلال بوجود المحدثات وبثبوت الصفات.

والحق أن صفة الكلام كسائر الصفات مما يستدل عليها بوجود المحدثات، وسيجيء منه أن حقيقة الإجماع إنما تتوقف على صدق النبي ﷺ؛ لأن مبناه قوله ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»[1] وصدقه لا يتوقف إلا على المعجزة، فتأمل.

(قوله: إذ ليس لجميع صفاته دخل) ظاهره يشعر بأن ضمير «منها» للصفات وحدها، والظاهر أنه لجميع ما يستدل عليه بوجود المحدثات، فتأمل[2]، ثم الظاهر أن ما له دخل تام في السمعيات هو صفة الكلام.

(قوله: وكلمة «من» ابتدائية) ويمكن أن يقال: إنها اسم بمعنى البعض، والتقدير: ثم الاستدلال ببعضها، على أن يكون قوله: «منها» عطفًا على «وجود المحدثات».

(قوله: ولا حاجة) فيه: إن الحاجة إليه ثابتة بلا مرية، فإن الغرض توجيه تصدير الكتاب بتحقق العلم بهما أيضًا، فلو لم يذكره لم يتم المطلوب، اللهم

---

(١) أخرجه أحمد (٢٧٢٦٧)، والطبراني (٢١٧١)، والحاكم (٣٩٨).

(٢) قوله: «فتأمل» إشارة إلى أنه اقتصر على صفات لظهور أنه لا مدخل لغيرها في السمعيات، فتذكر!

إلا أن يقال: المراد أنه لا حاجة إلى قول المصنف والعلم بها متحقق؛ لأن التنبيه على الوجود يستلزم التنبيه على تحقق العلم، فتأمل.

(قوله: يستلزم) الظاهر يستلزم التنبيه على تحقق العلم بهما، فتأمل.

(قوله: يستلزم تحقق) الظاهر أنه جعل قوله: «وتحقق العلم» معطوفًا على التنبيه، والظاهر عطفه على قوله: «وجود ما يشاهد» كما قيل بناء على أنه أقرب لفظًا ومعنى، أما لفظًا فظاهر، وأما معنى فلأن التنبيه يقتضي سبق العلم في الجملة والغفلة عنه، والمتعلم كذلك.

(قوله: وتصدير الكتاب) مبتدأ خبره قوله: «بالمنبه».

(قوله: مسامحة) حيث عبَّر عن المشتق بالمشتق منه.

(قوله: فلذا صدر الكتاب) هذا لا يتفرع على ما قبله، بل المتفرع عليه تصدير الكتاب بقوله: «حقائق الأشياء ثابتة... إلخ» لا بقوله: «قال أهل الحق... إلخ» فتأمل.

(قوله: والمعنى الثاني) وهو القول المطابق للواقع.

(قوله: والثالث) أي: المعنى الثالث للحق، وهو العقائد أنسب بالعلم.

(قوله: الذي فيه) أي: في قوله: «قال: إذ العاقل لا يقول بما لا يعلمه».

(قوله: ثم الخامس) وهو المذاهب.

(قوله: ثم الرابع) وهو الأديان.

(قوله: يمنعه قوله: خلافًا للسوفسطائية... إلخ) فيه: إنه لا بُعد في أن يقول أهل الحق ما بين القولين، أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلأنه لا بُعد في أن يعبروا عن أنفسهم بأهل الحق وضعًا لمظهر موضع المضمر في إغراء السامع على تلك المسألة، وتحذيره عن اتباع من يدعي الخلاف فيها من أهل البدع.

(قوله: يدل عليه قوله: وأمَّا الصدق... إلخ) يعني: إن هذا القول منه يدل على أن بناء الفرق بينهما ها هنا إنما هو باعتبار الشيوع في الاستعمال لا باعتبار الاختلاف في الحقيقة، وفيه: إنه يجوز أن يكون الفرق بينهما من جهتين: من جهة الحقيقة؛ بأن يكون أحدهما مطابِقًا والآخر مطابَقًا، ومن جهة

الشيوع في الاستعمال، ويكون المعنى أنهما وإن كانا مختلفين بالحقيقة إلا أن بينهما فرقًا آخر باعتبار الشيوع في الاستعمال، بأن شاع استعمال الصدق في القول فقط بخلاف الحق، فإنه شائع الاستعمال في الكل.

(قوله: وقوله: قد يفرق) أي: ويدل عليه أيضًا قوله: «وقد يفرق... إلى آخره» فإنه يدل على أن الفرق السابق ليس بهذا الاعتبار.

وفيه أيضًا: إنه يجوز أن يكون المعنى أن الفرق بينهما باعتبارين كما مرَّ قد يفرق بينهما باعتبار واحد فقط، وهو اعتبار المطابقة في الحق من جانب الواقع، وفي الصدق من جانب الحكم، هذا والحق أن يقال: إن فتح الباء ها هنا لا يلائمه قوله: «وأما الصدق... إلخ» وقوله: «وقد يفرق... إلخ» كما قال المحشي الخيالي.

(قوله: قوله: باعتبار اشتمالها على الحكم) الصحيح قوله: «باعتبار اشتمالها على ذلك» أي: على الحكم المذكور يفيد... إلخ.

* قال ولي الدين: **(قوله: ففي الضمير استخدام بعد استخدام)** وذلك لأن المراد بالكلام في قوله: «فخلطوا بالكلام» كلام القدماء المجرد عن كلام الفلاسفة، والمراد بالضمير الراجع إليه في قوله: «أدرجوا فيه» كلام المتأخرين بكلام الفلاسفة، والمراد بالضمير الراجع إليه في قوله: «وهو أشرف العلوم» أعم من كلام القدماء والمتأخرين.

(قوله: وما روي أنه... إلخ) قال السخاوي: لا أصل له بهذا اللفظ، ولكن عند الديلمي عن ابن عمر مرفوعًا: «**إذا كان آخر الزمان واختلف الأهواء فعليكم بدين البادية والنساء**»[(١)]. انتهى وهو ضعيف.

(هو الاستدلال... إلخ) أشار بهذا الكلام إلى الاختلاف بين المتكلمين، فإن جمهورهم ذهب إلى الأول، وبعضهم إلى الحدوث مع الإمكان، وبعضهم إلى الحدوث بشرط الإمكان، ولذا قال: أول الطرق بصيغة الجمع دون التثنية، فيكون المراد بقوله: «مع الإمكان» ما هو الأعم من الشرط والشطر.

---

(١) تقدم تخريجه.

(قوله: وأما طريقة الحكيم... إلخ) ولقد اضطر إليها المتكلم في صفات الله تعالى كما لا يخفى على من له أدنى دراية في الكلام.

(قوله: لأن التنبيه... إلخ) فيه أن الاستلزام غير ظاهر، على أن المراد بقوله: «تحقق العلم بهما» قول المصنف: «والعلم بها متحقق» كما أن المراد بقوله: «وجود ما يشاهد... إلخ» قول المصنف: «حقائق الأشياء ثابتة» فلو ثبت هذا الاستلزام لورد عدم الحاجة على كلام المصنف أيضًا، وسيصرح المحشي نفسه بالاحتياج إليه في كلام المصنف.

(قوله: المعنيين الأولين) أي: الحكم المطابق للواقع والقول، والمراد بالبواقي: العقيدة والدين والمذهب.

(قوله: والقول باحتمال... إلخ) قائل هذا القول هو المحشي الخيالي، ونصره عبد الكريم اللاهوري حيث قال: الظاهر أن يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب؛ لأن القرينة لا تدل على تخصيص البعض، والمراد بمجموع ما في الكتاب: مجموع المسائل التي تصلح أن تكون مقول القول مجموعًا، فلا يرد ما ذكر من إباء القولين عنه؛ وذلك لأن قوله: «خلافًا للسوفسطائية» لم يصلح أن يكون مقول القول؛ لأنه حال من مقول القول؛ أي: قال أهل الحق: حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كون هذا المقول مخالفًا للسوفسطائية.

وكذا قوله: «والإلهام ليس... إلخ» جملة اسمية وقعت حالاً؛ أي: قال أهل الحق: وأسباب العلم منحصرة في الثلاثة: الحواس والعقل والخبر الصادق، والحال أنه ليس الإلهام من أسباب المعرفة عندهم، فلا يكون من مقول القولين، بل قيدًا للقول. انتهى.

وأنت خبير بأن تقييد الكلام المطلق بقيد الصلاحية ليس له قرينة إلا ورود السؤال، فالتخصيص خلاف الظاهر، فلا يدفع الإباء الظاهر على أن ورود هذا السؤال يكون قرينة دالة على التخصيص بالبعض، نعم ما ذكر يدفع الاعتراض بالبطلان لا بالإباء، وأما ما ذكره المحشي كمال الدين الأسود والمحشي ابن الجبار من أنه لا يعد في قوله: «والإلهام... إلخ» فناشئ من عدم معرفة الإباء.

وكذا قول من قال: إن قوله: «عند أهل الحق» للتأكيد؛ إذ ليس هو محل

التأكيد، على أنه يلزم أن يكون قوله: «والإلهام. . . إلخ» مقصودًا بالنقل وليس كذلك، فإنه إنما ذكره لدفع بطلان حصر أسباب العلم في الثلاثة.

(**قوله: لداعي العقل**) الظاهر أنه قيد للمنفي، ويحتمل أن يكون قيدًا للنفي وأن يكون قيدًا للحفظ، و«ما» في قوله: «ما أمكن» مصدرية وظرف للحفظ، ويحتمل أن يكون لعدم الانصراف، والضمير في قوله: «وهو للحفظ» ويحتمل أن يرجع إلى عدم الانصراف، والضمير في قوله: «عنه» راجع إلى الظاهر وهو الظاهر، ويحتمل أن يرجع إلى ما وإلى كليهما.

(**قوله: من فتح الباء. . . إلخ**) هذا رد على المحشي صلاح الدين، وسبقه إلى هذا الرد المحشي الخيالي.

(**قوله: والمطابق**) عطف على الخبري.

(**قوله: دون العقائد**) أي: دون تقييد العقائد. . . إلخ.

(**قوله: فإن قلت: لو كانت. . . إلخ**) وقد قال الحفيد أيضًا: لو كانت حقية الحكم مطابقة الواقع إياه لوجب أن يفهم من قولنا: «هذا حكم حق» مطابقة الواقع إياه، وليس كذلك كما لا يخفى على المنصف.

أقول: يجوز أن يكون عدم الانفهام لعدم العلم بالوضع، وأما العالم بالوضع فيفهمه قطعًا، فتدبر.

(**قوله: لكان الحق هو الواقع**) هذا مبني على الغلط، فإن الحق على التقدير المفروض هو ما طابقه الواقع، ولا يخفى أنه لا يلزمه كون الحق هو الواقع، وإنما يلزم ذلك لو كان الواقع ما طابقه الواقع وليس كذلك؛ إذ المطابقة نسبة لا تتصور بين الشيء ونفسه، نعم يلزمه تفسير حقية الحكم بما هو صفة الواقع، فالصواب أن يقال: تفسير حقية الحكم بمطابقة الواقع إياه تفسير بالمباين؛ إذ مطابقة الواقع الحكم صفة الواقع، ولا شك أن حقية الحكم صفة الحكم، وظاهر أن صفة أحد الموصوفين تباين صفة الآخر فلا يجوز تفسير إحداهما بالأخرى، وهذا مثلما قالوا في تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ: إن الفهم صفة السامع، والدلالة صفة اللفظ، فلا يجوز تعريف إحداهما بالأخرى، فتدبر.

(قوله: ولساغ أن يقال واقع حق... إلخ) لا يخفى أنه متفرع على كون الحق هو الواقع فالواجب أن يقال، فتدبر.

(قوله: كما أن معنى الصدق كون الحكم... إلخ) هذا يشعر بأن تفسير الصدق بمطابقة الواقع مسامحة أيضًا، وليس كذلك كما لا يخفى.

(قوله: للاعتقاد) الظاهر للحكم.

(قوله: دون الواقع) حتى يتوهم لزوم كون الحق هو الواقع.

(قوله: وعدم بطلانه) لا فائدة في ذكره ها هنا؛ إذ إفادة عدم البطلان متحققة في وصفه بمطابقة الواقع إياه أيضًا كما لا يخفى، فتفطن.

(قوله: قلت: الفائدة المبالغة في ثبوته) الظاهر الملائم للسؤال أن يقال: الفائدة فيه أيضًا إفادة تحققه، بل فيه مبالغة في تلك الإفادة حيث جعل الاعتقاد أصلاً، واعتبرت المطابقة من جانب الواقع، فيدل على أنه بحيث صار مستحقًّا لأن يعتبر في الثبوت أحق بالثبوت والتحقق من الواقع.

* قال الخيالي: **(قوله: قال: قال أهل الحق)** الظاهر أن المقول مجموع ما في الكتاب، فالمراد بأهل الحق: أهل السنة والجماعة، وإن خصَّ بقوله: «حقائق الأشياء ثابتة» فالمراد أهل الحق في هذه المسألة، وهم ما عدا السوفسطائية عن آخرهم، ويحتمل أن يراد أهل الحق في جميع المسائل، وهم أهل السنة، وتخصيصهم بالذكر اعتداد بهم، فكأنهم هم القائلون.

(قوله: وهو الحكم المطابق للواقع) قد تفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية، لكن لا يلائمه قوله: «وأما الصدق... إلخ» وقوله: «وقد يفرق... إلخ».

(قوله: فقد شاع في الأقوال خاصة) يشير إلى أن الصدق قد يطلق على غير الأقوال.

قال في «حواشي المطالع»: يوصف بكل منهما القول المطابق والعقد المطابق.

(قوله: تعتبر في الحق من جانب الواقع) إذ المنظور أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقًّا؛ أي: ثابتًا متحققًا، وأما المنظور أولاً في

الاعتبار الثاني فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الأصلي للصدق، وهو الإنباء عن الشيء بما هو عليه، وهذا أولى مما قيل: سمي الاعتبار الثاني بالصدق تميزًا.

(قوله: ومعنى حقيته: مطابقة الواقع إياه) فإن مفهوم قولنا: «مطابقة الواقع إياه» وصف للحكم إلا أنه مركب فلا يشتق منه له صفة، كذا أفاده الشارح في «نظائره».

ولبعض الأفاضل ها هنا كلام طويل حاصله حمل مثله على التسامح في العبارة بناءً على ظهور المعنى، فالمعنى ها هنا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: الظاهر أن المقول مجموع ما في الكتاب... إلخ)** أي: الظاهر أن يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب؛ لأن القرينة لا تدل على تخصيص البعض، والمراد بمجموع ما في الكتاب: مجموع المسائل التي تصلح أن تكون مقول القول، ولا يرد أنه يلزم على هذا التقدير أن يكون قوله: «خلافًا للسوفسطائية» أيضًا مقول القول، فيكون هو أيضًا مقصودًا بالنقل مع أنه ليس كذلك، وإن قوله: «والإلهام ليس من أسباب المعرفة عند أهل الحق» يأبى عنه؛ لأن قوله: «خلافًا للسوفسطائية» لم يصلح أن يكون مقول القول؛ لأنه حال عن مقول القول؛ أي: قال أهل الحق: حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية.

وكذلك قوله: «الإلهام المفسر بإلقاء معنى في القلب... إلخ» جملة اسمية وقعت حالاً؛ أي: قال أهل الحق: وأسباب العلم منحصرة في الثلاثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال أنه ليس الإلهام من أسباب المعرفة عندهم فلا يكونان مقول القول، بل قيدًا له، فلا يلزم شيء مما ذكر.

والفاضل الجلبي أجاب عن الإباء بأنه يجوز أن يكون إعادة لفظ عند أهل الحق في قوله: «والإلهام ليس من أسباب المعرفة... إلخ» للتأكيد. انتهى.

ولا يخفى أن هذا الجواب مما يأباه الطبع السليم؛ إذ هو ليس محل التأكيد مع أنه يلزم أن يكون قوله: «والإلهام... إلخ» مقصودًا بالنقل، وليس

كذلك، فإنه إنما ذكره لدفع بطلان حصر أسباب العلم في الثلاثة كما سيجيء.

(قوله: ويحتمل... إلخ) أي: على تقدير أن يكون مقول القول هو قوله: «حقائق الأشياء» يجوز أن يكون المراد بأهل الحق: أهل السنة والجماعة، ووجه تخصيصهم بالذكر مع أن غيرهم أيضًا مشاركون لهم في هذه المسألة؛ للاعتداد بهم، وللإشارة إلى أن غيرهم بمنزلة العدم في هذه المسألة.

(قوله: قد تُفتح الباء) أي: تفتح الباء رعاية لكون المعتبر في الحق المطابقة من جانب الواقع، وإنما تحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية؛ أي: الحكم المطابق من جانب الواقع، وتحصيل تلك الرعاية من حيث إنه مطابق للواقع؛ إذ لولا اعتبار الحيثية، وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق أيضًا؛ إذ يصدق عليه أنه الحكم المطابق للواقع؛ لأن المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل منهما إلى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة، لكنه ليس من حيث إنه مطابق، بل من حيث إنه مطابق على ما سيجيء.

(قوله: لكن لا يلائمه قوله... إلخ) فإن قوله: «وأما الصدق... إلخ» يدل على أن الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال، وشيوع الصدق في الأقوال دون الحق لا بحسب المفهوم؛ إذ على تقدير فتح الباء يفهم الفرق بحسب المفهوم، وأما قوله: «وقد يفرق» فلأنه يدل على أن الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس مبينًا في السابق بهذا الاعتبار، فلو كان الباء في قوله: «الحكم المطابق» مفتوحًا يكون بعينه الفرق المبين بقوله: «وقد يفرق... إلخ» إذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله: «والحكم المطابق» عليه، تأمل.

(قوله: يشير) الإشارة مستفادة من الشيوع والخصوص، فإنه إذا كان الشيوع مختصًا بالقول كان أصل الإطلاق باقيًا في غيره بناءً على أن كل قيد يرجع إليه الحكم سواء وقع في الإثبات أو النفي يكون هو مقصود المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر، لا بطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشي.

(قوله: إذ المنظور فيه أولاً... إلخ) تعليل للحكم المطوي؛ أي: إنما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقًا ـ بالفتح ـ للواقع بالحق؛ لأن المنظور فيه

أولاً... إلخ؛ يعني: إن الذي ينظر إليه ويلاحظ أولاً في حصول هذا الاعتبار للحكم؛ أعني: كونه مطابقًا ـ بفتح الباء ـ هو الواقع، فإن الحكم إنما يصير مطابقًا ـ بفتحها ـ إذا نسب إليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحًا، فيقال: طابق الواقع الحكم، والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوي؛ أعني: الثابت من حق بمعنى: ثبت، فنقل الحق عن معناه اللغوي الذي هو صفة الواقع وسمي به كون الحكم مطابقًا تسمية للشيء بوصف ما هو منظور في حصوله أولاً، ثم أخذ منه صفة مشبهة ووصف العقد والحكم به، فللحق معان ثلاثة:

أحدها: اللغوي، وهو الثابت المنقول عنه.

والثاني: كون الحكم مطابقًا.

والثالث: الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التي يوصف بها الحكم بالمواطأة، بأن يقال: حكم حق، وإنما قيد بقوله: «أولاً» لأن الحكم أيضًا منظور فيه من جهة الفاعلية في هذا الاعتبار، لكن ضمنًا لا صريحًا؛ لأنه إذا لم يكن منسوبًا إلى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقًا ـ بفتحها ـ فإن مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين، وكذلك الواقع منظور فيه بذينك الاعتبارين، لكن ذلك منظور إليه ثانيًا؛ أي: ضمنًا؛ إذ الفاعل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع.

(قوله: هو الواقع الموصوف بكونه حقًا) الواقع هو النسبة الخبرية الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر.

بيانه: إن الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين إما بالثبوت أو بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولها في الذهن لا بد أن يكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية؛ لأنه إما أن يكون هذا ذاك أو لم يكن، وتلك النسبة هو الواقع في الخارج ونفس الأمر، ومعنى ثبوتها وتحققها: إنها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لا أنها موجودة في الخارج، فلا يرد ما قيل: إن النسب أمور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها.

(قوله: وأما المنظور... إلخ) يعني: إنما سمي كون الحكم مطابقًا ـ بكسر الباء ـ للواقع بالصدق؛ لأن الملحوظ في هذا الاعتبار أولاً هو الحكم،

فإنه إنما يصير الحكم مطابقًا بكسرها إذا نسب إلى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحًا، فيقال: طابق الحكم الواقع، والحكم متصف بالمعنى اللغوي للصدق؛ أعني: الإنباء عن الشيء على ما هو عليه، فيكون تسميته بهذا الاعتبار بالصدق أيضًا تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه أولاً.

فإن قلت: لِـمَ لم يجعل الأمر بالعكس بأن يسمى كون الحكم مطابقًا - بفتحها - بالصدق، وكون الحكم مطابقًا - بكسرها - بالحق تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه ثانيًا.

أجيب بأن التسمية بوصف المنظور أولاً أرجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيًا؛ لقربه منه وانسياقه إلى الفهم أولاً من وصف المنظور فيه ثانيًا.

(قوله: وهو الإنباء) قال الفاضل المحشي: وفيه نظر؛ لأن الإنباء صفة المتكلم، والمقصود ها هنا: بيان حال الصدق الذي هو صفة للحكم.

والجواب: إن هذا إنما يرد لو كان الإنباء مصدرًا مبنيًا للفاعل؛ أي: الإخبار، فإنه صفة المتكلم، أما لو كان مصدرًا مبنيًا للمفعول؛ أعني: كون الشيء مخبرًا عنه على ما هو عليه، فلا شك في كونه صفة الحكم، أو يقال: إن هذا مبني على التسامح، فإن إخبار المتكلم عن الشيء على ما هو عليه يستلزم كون الشيء بحيث يخبر عنه على ما هو عليه كما في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صفة السامع أو المعنى، فإنه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد الشريف في «حاشية المطوّل».

وقال المحشي المدقق: لكن اتصاف الحكم بأي معنى كان بالإنباء عن الشيء على ما كان عليه محل كلام. انتهى كلامه.

يحتمل أن يكون مراده ما مر في كلام الفاضل المحشي، وقد عرفت جوابه، ويحتمل أن يكون مقصوده: إن كون الإنباء المذكور صفة للحكم إنما يصح لو كان كل حكم ثابتًا في نفس الأمر، ومدلول كل ما هو في نفس الأمر؛ إذ حينئذ يصح أن يقال: كل حكم صادق؛ أي: مخبر عنه على ما هو عليه.

والجواب: إنه لا يلزم في وجه المناسبة اتصاف جميع أفراد الحكم

بالوصف المذكور، بل يكفي اتصاف بعضها به، وأن مدلول الكلام في نفس الصدق والكذب احتمال عقلي بناءً على أن دلالة الألفاظ ليست قطعية، بقي الكلام في أن كون الإنباء المذكور معنى لغويًا للصدق محل تردد؛ إذ لم يوجد في «الصحاح» وغيره من الكتب المشهورة.

(**قوله: وهذا أولى مما قيل... إلخ**) لأنه يدل على وجه المناسبة في التسمية على وفق ما ذكره في الحق، على أن التمييز المطلق لا يكفي في وجه التسمية.

(**قوله: فإن مفهوم... إلخ**) دفع لما يقال: الحقية صفة الحكم، ومطابقة الواقع إياه صفة الواقع، فلا يصح تعريفها بها وحملها عليها بهو هو.

وحاصل الدفع: إن المطابقة وحدها وإن كانت صفة الواقع، لكن المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع إياه؛ أعني: المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم.

ألا ترى أنه يصح أن يقال: الحكم موصوف بمطابقة الواقع إياه؟ فإن معنى مطابقة الواقع إياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع، تأمل.

(**قوله: إلا أنه مركب**) جواب عما يقال: إنه لو كان صفة للحكم لصح أن يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقية، فيقال: حكم حق.

(**قوله: كذا أفاده الشارح**) حيث قال في «شرح التلخيص»: عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بأنها فهم المعنى من اللفظ، واعترض عليه بأن الفهم إن كان مصدرًا مبنيًا للفاعل ـ أعني: الفاهمية ـ فهو صفة الفاهم، وإن كان مصدرًا مبنيًا للمفعول ـ أعني: المفهومية ـ فهو صفة المعنى، فلا يصح حمله على الدلالة التي هي صفة اللفظ.

ثم أجاب بأنا لا نسلم بأنه ليس صفة اللفظ، فإن الفهم وحده وإن كان صفة الفاهم وكذا الانفهام وحده صفة المعنى، إلا أن فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ، فإن معنى فهم المعنى من اللفظ أو انفهام المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى.

غاية ما في الباب: إن الدلالة مفرد يصح أن يشتق منه صفة تحمل على

اللفظ، وفهم المعنى وانفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه إلا بواسطة مثل أن يقال: اللفظ منفهم منه المعنى.

(قوله: ولبعض الأفاضل) أراد به السيد الشريف حيث رد ما قاله الشارح في «شرح التلخيص» بما حاصله: إن كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل، وكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان، نعم إنه يستلزمه، وأين الاستلزام من الاتحاد؟ فالأولى أن يقال: إن أمثال هذا محمول على التسامح من القوم واعتمادهم على ظهور أن الدلالة صفة اللفظ، والفهم صفة السامع، فلا بد أن يقصد بتعريفها به ما هو صفة اللفظ؛ أعني: كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى، ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا تشتبه، فالمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى.

(قوله: فالمعنى... إلخ) يعني: إذا لم يكن مطابقة الواقع إياه صفة للحكم، بل محمولاً على التسامح على ما حققه بعض الفضلاء يكون معناه: كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالته عليه واعتمادًا على فهم السامع.

قال المحشي المدقق: لكن على هذا التقدير يكون المنظور أولاً في اعتبار المطابقة هو الحكم أيضًا في الحقيقة.

أقول: ليس المراد بكونه منظورًا فيه أولاً أنه يذكر في اعتبار المطابقة أولاً حتى يرد عليه ما ذكر، بل المراد: إن الذي يلاحظ أولاً في حصول هذا المفهوم ـ أعني: كون الحكم مطابقًا بفتح الباء ـ هو الواقع؛ لأنه الفاعل الصريح لها سواء ذكر مقدمًا أو مؤخرًا، ولا يخفى أنه ثابت على هذا التقدير، تأمل!

* قال بعض المحققين: **(قوله: والمراد بمجموع ما في الكتاب... إلخ)** بحث فيه المحقق الكنقري فقال: إنه وإن كان دافعًا للاعتراض المذكور، لكن لا دليل على هذه الإرادة، على أنه لا يخلو عن ثوب المصادرة، مع أنه يشعر بأنه لو صلح أن يكون مقول القول لكان كل منهما داخلاً في زمرة المسائل

الكلامية، وليس كذلك كما عرفته، على أن عدم الصلاحية المذكورة وإن سلم في قوله: «خلافًا... إلخ» لكنه غير مسلم في قوله: «والإلهام ليس من أسباب... إلخ». انتهى.

ثم أجاب عن أصل الإشكال بقوله: «المراد بمجموع ما في الكتاب مجموع مقاصد الفن التي هي مسائل الكلام» وهي عبارة عن قضايا كلية حملية موجبة على ما بينوه، فقول المصنف: «خلافًا للسوفسطائية» وقوله: «الآتي والإلهام» ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق خارج عن هذا القول؛ لكون كل منهما من قبيل القيود. انتهى.

(قوله: وقد يفرق... إلخ) لأن هذا قول آخر مخالف لقول من اعتبر المطابقة فيهما من جانب الواقع.

قلنا: لا قائل ها هنا باعتبار المطابقة فيهما من جانب الواقع حتى يحمل السابق عليه، لكن في هذا الجواب بحثًا؛ وهو أنه إنما يتم إذا كان قوله: «بملاحظة الحيثية» كلامًا صار من صاحب القول؛ أعني: الذي فتح الباء، وأما إذا كان من المحشي توجيهًا لمرامه فلا، هذا ويمكن أن يقال: إنه لا مشاحة في الاصطلاح فلأحد أن يصطلح على اعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما، فلا يأبى عنه هذان القولان بل يلائمانه، وربما يشعر بذلك.

(قوله: وقد يفرق) بـ«قد» التقليلية. انتهى من الكنقري باختصار وتلخيص.

(قوله: إذ لا قائل... إلخ) حاصل هذا سؤال وجوابه وملخصهما أن يقال: فإن قيل: يحتمل أن يكون من فتح الباء قائلاً باعتبار المطابقة فيهما من جانب الواقع، فحينئذٍ لا يأبي عنه.

(قوله: لا بطريق المفهوم... إلخ) بحث فيه بأنه ليس في كلام المحشي ما يدل على تعيين وجه الاستفادة؛ لأنه إذا كان المقصود ها هنا خصوصية الشيوع بالأقوال في إطلاق الصدق عليها استفيد منه أن إطلاقه على غير الأقوال غير شائع سواء كانت هذه الاستفادة بطريق الإشارة المقابلة للمفهوم أو بطريق الإشارة المقارنة به، وليس في كلام المحشي إباء عن واحد من هذين الأمرين.

(**قوله: لا أنها موجودة في الخارج**) أي: المرادف للعين، وهذا إنما يوافق اصطلاح الحكماء في الخارج والواقع، حيث إن الواقع عندهم أعم مطلقًا من الخارج، ويخالف اصطلاح المتكلمين المشهور عنهم، حيث ذهبوا إلى اتحادهما، فليتأمل.

(**قوله: كما حققه السيد.. إلخ**) قال بعضهم: والظاهر أن الصدق والكذب كما أنهما يكونان من أوصاف الخبر يكونان من أوصاف المخبر أيضًا، فكما يقال: «خبر صدق» يقال: «متكلم صدق» فلا حاجة إلى التكلف المذكور. انتهى.

(**قوله: والجواب أنه لا يلزم في وجه المناسبة... إلخ**) وأجاب بعضهم بجواب آخر، وهو أنه لا يلزم من الإنباء عن الشيء على ما هو عليه كون ذلك الشيء ثابتًا في نفس الأمر حتى يرد ما ذكره، على أن المحشي سيصرح بأن معنى قوله: «على ما هو به عليه» على وجه ذلك الشيء الذي أنبئ عنه ملتبس بذلك الوجه، وذلك لا يقتضي ثبوت ذلك الشيء في نفس الأمر، هذا ولو بنى المعترض الكلام على أن صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر، ولو خطأ فدفعه واضح.

(**قوله: إذ لم يوجد... إلخ**) بحث فيه بأنه لا يفيد؛ إذ لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود، وقد حقق في محله أن التعريف اللفظي قد يكون بالمركب الذي يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله، على أن الترادف قد يوجد في المركب مع المفرد، فليتأمل.

(**قوله: لا يكفي في وجه التسمية**) أي: وإنما الذي يكفي فيه التعليل بالتمييز المطلق هو تخصيص الشيء باسم دفعًا للاشتراك كما ذكر في بعض وجوه تسمية هذا العلم بالكلام، ولا معنى له ها هنا؛ إذ التغاير بين الاعتبارين ظاهر حينئذٍ، فالأولى أن يخص كل اعتبار باسم كما ذكره المحشي.

(**قوله: هو بعينه**) يعني: فلما كان هذا وصفًا للحكم كان ذاك أيضًا وصفًا له، ولما كان ذاك وصفًا للحكم صح حمله على حقية الحكم التي هي وصف له بـ«هو هو».

وقوله: «تأمل» إشارة إلى منع العينية التي ادعاها، بل الملازمة التي هي بين المعنيين، وهي نص في المغايرة وآبية عن الاتحاد غاية الإباء. أفاده مولانا خالد.

(قوله: جواب عما يقال... إلخ) حاصله: إن ذلك الوصف مركب مفصل لا يمكن أن يشتق له منه وصف يحمل عليه، وذلك لا ينافي كونه وصفًا بخلاف الحقية؛ إذ لا مانع فيها من أن يشتق منها وصف يحمل على الحكم فيقال: حكم حق.

وبالجملة: فللحكم وصف إضافي يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الإضافي ضمنًا وتارة بلفظ مفصل دال عليه صريحًا، فلا فرق إلا بالإجمال والتفصيل، ونظائره التمول وكثرة المال.

(قوله: حيث قال في «شرح التلخيص»... إلخ) ونظير تعريف الدلالة في ذلك تعريف العلم بأنه حصول صورة الشيء في العقل، حيث اعترض عليه بأن العلم صفة العالم، والحصول صفة الصورة فلا يحمل أحدهما على الآخر بـ«هو هو».

وأجيب بأن الحصول وإن كان صفة للصورة لكن حصول صورة الشيء في العقل صفة للعالم، فإنه الذي يحصل الصورة في عقله.

(قوله: بناء على ظهور دلالته عليه) أي: دلالة مطابقة الواقع إياه على كون الحكم بحيث يطابقه الواقع.

(قوله: تأمل) قال مولانا خالد: وجه التأمل أن ما ذكره لا يدل إلا على كون الواقع ملحوظًا أولاً بالنظر إلى المطابقة؛ لكونه فاعلها صراحة لا بالنسبة إلى حصول مفهوم الحقية؛ أعني: كون الحكم بحيث يطابقه الواقع؛ إذ المطابقة فيه لكونها في حيز حيثيته ليست ملحوظة أولاً فضلاً عن فاعلها الذي هو الواقع، بل الملحوظ أولاً الحكم كما ترى. انتهى.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: ويحتمل أن يراد... إلخ)** أي: على تقدير أن يكون مقول القول: حقائق الأشياء ثابتة.

(قوله: فكأنهم هم القائلون) بناء على ادعاء أن غيرهم كالمعدوم.

(قوله: بملاحظة الحيثية) أي: حيثية المطابقة[1] حتى يتميز عن الصدق؛ أي: الحكم المطابق للواقع من حيث إنه مطابق له؛ إذ لولا اعتبارها وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق؛ إذ يصدق عليه أنه الحكم المطابق للواقع؛ لأن المطابقية بالكسر تستلزم المطابقية بالفتح لتلازمهما؛ إذ لو وجدت المطابقة بين الشيئين كان كل منهما مطابقًا ومطابقًا بالنسبة إلى الآخر، فيكون الحكم المطابق للواقع بالكسر مطابقًا له بالفتح أيضًا، فإذا لم تلاحظ الحيثية في تعريف كل منهما يصدق تعريف كل منهما على الآخر فتجب ملاحظتها.

(قوله: لكن لا يلائمه... إلخ) لأن الظاهر من قوله: «وأما الصدق» فقد شاع في الأقوال خاصة أن الفرق بينهما إنما هو من جهة شيوع الصدق في الأقوال دون الحق.

وقوله: «وقد يفرق» يدل على أن الفرق بينهما فيما سبق ليس بهذا الاعتبار، وأما اعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما فلا قائل به، تأمل.

(قوله: يشير إلى أن الصدق... إلخ) الإشارة في الشيوع[2] مع الخصوص، تأمل.

(قوله: إذا المنظور أولاً... إلخ) تعليل لكلام مطوي، وهو قولنا: وإنما سمي بالحق ما كانت المطابقة معتبرة فيه من جانب الواقع. كذا نقل عنه.

يعني: إن معنى الحق في أصل اللغة الثابت من حق إذا ثبت، فلما كان المنظور أولاً في اعتبار المطابقة من جانب الواقع هو الواقع الذي هو ثابت ومتحقق ناسب أن يعتبر في التسمية به ذلك الاعتبار، وكذلك الصدق في الأصل هو الإنباء عن الشيء على ما هو عليه المعبر بالفارسية «براست كفتن».

ولما كان المنظور أولاً في اعتبار المطابقة من جانب الحكم هو الحكم

---

(١) إذ لفظ المطابقة مشتق من باب المشاركة، فتدل على المشاركة من كلا الطرفين، لكن في التعريفات يراد قيد الحيثية ذكرت أو لم تذكر، فافهم.

(٢) يعني: قد يطلق الصدق على غير الأقوال خاصة بدون الشيوع، تدبر.

الذي هو متصف بذلك المعنى الأصلي للصدق ناسب أن يعتبر في التسمية بالصدق ذلك الاعتبار هذا، لكن اتصاف الحكم بأي معنى كان بالإنباء عن الشيء على ما هو عليه محل كلام، فتأمل!

(**قوله: وهذا أولى مما قيل... إلخ**) لأنه يدل على وجه المناسبة في التسمية، بخلاف ما قيل، وقد عرفت ما فيه.

(**قوله: فإن مفهوم قولنا... إلخ**) نقل عنه: إن فيه ردًّا على من قال: «فيه مسامحة»؛ لأن المطابقة صفة الواقع، والحقيقة صفة الحكم، فلا تكون هي هي.

(**قوله: فالمعنى ها هنا كون الحكم... إلخ**) يعني: إن معنى حقيقته: كونه بحيث يطابقه الواقع؛ لكن لما كان مطابقة الواقع إياه مستلزمة لهذا المعنى تصريح ولجعلت هي معنى الحقيقة، ومعلوم أن هذا المعنى صفة للحكم أيضًا، وإلا فظاهر أن مطابقة الواقع إياه ليست صفة له، بل صفة للواقع على ما لا يخفى، لكن على هذا يكون المنظور أولاً في اعتبار المطابقة من جانب الواقع هو الحكم في الحقيقة أيضًا.

* قال المرعشي: (**قوله: يدل على أن الفرق... إلخ**) يدل على أن الفرق ينافي ما سبق، فلا يلائمه «لا يلائمه» والملائم ينافيه، فما ذكره مبني على أن عدم الملائمة يوجد في ضمن المنافاة، ولو قلنا: إن المراد الدلالة ظاهرًا بناء على أنه يجوز أن يراد من قوله: وقد يفرق، وقد يعتبر الفرق أو قد ينبه على الفرق، فالملائم حينئذٍ لا يلائمه.

* قال شجاع الدين: (**قوله: مجموع ما في الكتاب**) فيه مناقشة؛ لأن قول المصنف فيما بعد: «والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق» لا يلائمه، بل يأباه.

(**قوله: أهل السنة**) لأن القائل بمجموع ما في الكتاب هو أهل السنة لا غيرهم، فإن أهل السنة لا يقول ببعض ما في الكتاب كما سيجيء.

(**قوله: ويحتمل أن يراد... إلخ**) أي: على تقدير أن يكون المقول قول المصنف: «حقائق الأشياء ثابتة».

(**قوله: في جميع المسائل**) أي: مسائل الاعتقادات.

(**قوله: وتخصيصهم... إلخ**) جواب «دخل» مقدر؛ يعني: إن المعتزلة أيضًا قائلون بأن حقائق الأشياء ثابتة، فما وجه تخصيص أهل السنة بالذكر.

(**قوله: قد يفتح... إلخ**) أي: جعل بعضهم الباء مفتوحًا.

(**قوله: بملاحظة الحيثية**) أي: الحق هو الحكم المطابق من حيث إنه مطابق، وأما من حيث إنه مطابق فهو صدق.

(**قوله: لا يلائمه... إلخ**) لأن الملائمة حينئذٍ أن يقول: «وأما الصدق فهو الحُكم المطابق» بكسر الباء.

(**قوله: وقوله وقد يفرق... إلخ**) لأنه إشارة إلى الفرق في المفهوم بين الحق والصدق بأن الحق هو حكم مطابق بفتح الباء، والصدق حكم مطابق بكسر الباء، ولو كان الباء مفتوحًا في قوله: «وهو الحكم المطابق» لم يكن حاجة إلى قوله: «وقد يفرق... إلخ».

(**قوله: قال في حواشي «المطالع»**) هذا النقل لبيان أن الصدق قد يطلق على غير القول، وهو الاعتقاد المطابق.

(**قوله: القول المطابق... إلخ**) فيطلق الصدق على القول المطابق والاعتقاد المطابق، كما يطلق الحق عليهما.

(**قوله: إذ المنظور... إلخ**) في الحاشية تعليل لكلام مطوي، وهو قولنا: وإنما سمي بالحق؛ لأن المطابقة معتبرة فيه من جانب الواقع.

(**قوله: وهو الإنباء...إلخ**) فيه أنه لم يقع في اللغة ولا في العرف إطلاق لفظ «الصدق» على الإنباء، الظاهر ما ذكره الشريف المحقق من أنه سمى الاعتبار الثاني بالصدق تمييزًا.

(**قوله: وهذا**) أي قوله: «وأما المنظور... إلخ».

(**قوله: أولى**) إذ تظهر به المناسبة في إطلاق الصدق.

(**قوله: فإن مفهوم... إلخ**) جواب لما قيل من أن المطابقة صفة الواقع والحقية صفة الحكم، فلا يصح تعريف حقية الحكم بمطابقة الواقع إياه.

(**قوله: كلام... إلخ**) في حواشي «المطول» في أول البيان.

(قوله: فالمعنى ها هنا... إلخ) أي: تعريف حقية الحكم بمطابقة الواقع إياه تسامح في العبارة، فالمعنى: كون الحكم بحيث... إلخ.

د. محمد الشريف: **(قوله: الظاهر أن المقول مجموع ما في الكتاب)** أقول: كون المجموع مقولاً بعيد في نفسه ويأباه قول الشارح: تصدير الكلام بالتنبيه... إلخ، وقول المصنف: قال أهل الحق: «ويأباه أيضًا قول المصنف فيما بعد» والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق، وليس يتفرغ على دعوى الظهور غير أن الحق هو أهل السنة، فينبغي أن يعكس التفريع ويقول: فالمراد مجموع ما في الكتاب؛ لأن المتبادر من أهل الحق أن يكون أهل الحق في جميع الأقوال أو في الأكثر.

(قوله: وإن خص... إلخ) أي: وإن خص بقوله: «حقائق الأشياء ثابتة» فالاختصاص إضافي بالنسبة إلى قوله: «والعلم بها متحقق» أو نقول: في الكلام تقدير في الموضعين، وهو أظهر الاحتمالات عندي.

وقيل: الاحتمال الثالث: فإن أهل الحق لكثرة استعماله عندهم في أهل السنة صار كالعلم لهم.

(قوله: عن آخرهم) أي: جميع ما عدا السوفسطائية.

قيل: في وجه إفادة عن آخرهم العموم أن «عن» بمعنى «من» والمعنى عن آخرهم إلى أولهم، وأورد عليه أن الظاهر من أولهم إلى آخرهم، وأجيب بأن الحكم على الكل إنما يمكن عند الإطلاق على الفرد الآخر عند التبقي؛ فيحكم من الآخر إلى الأول.

وقيل: عن باقية على معناها؛ أي: مجاوز عن آخرهم.

(قوله: قد تفتح الباء رعاية... إلخ) أقول: هذا مردود؛ لاستلزامه إفساد كلام الشارح، فإن كلامه ينادي بأعلى صوت أن الحق والصدق مترادفان باعتبار المعنى الحقيقي وإن اختلفا في الاستعمال باعتبار المعنى المجازي عند الأكثر، أو في الظاهر له، وقول الفاضل المحشي: «لكن لا يلائمه» لا يلائم، فإنه يشعر بالصحة، والملائم أن يقول ويبطله أو يدفعه ونحو ذلك.

(قوله: قد يطلق على غير الأقوال) إما بالاشتقاق أو بالمواطأة.

(قوله: قال في حواشي «المطالع»: يوصف بكل منهما القول المطابق والعقد المطابق) وأما إطلاقه على الأديان والمذاهب فتجوز بعين العلاقة المصححة، بل إطلاقه على الأقوال وإن شاع لم يقع.

(قوله: إذ المنظور أولاً في هذا الاعتبار... إلخ) بيان لوجه التسمية، ولا يخفى أن الكلام ليس في تسمية الحكم المطابق بالفتح حقًّا، والحكم المطابق بالكسر صدقًا، بل في تسمية مطابقته بالكسر أو بالفتح للواقع، فإن المشتقات لا تحتاج إلى وجه التسمية بعد تبيين الوجه في المأخذ.

وتحقيقه: ما قال السيد ـ قدس سره ـ في حاشية «المطالع»: إن المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل منهما إلى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة، فإذا طابق الاعتقاد الواقع فإن نسب الواقع إلى الاعتقاد كان الواقع مطابقًا بكسر الباء، والاعتقاد مطابقًا بفتح الباء، فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى حقًّا بالمعنى المصدري.

ويقال: هذا اعتقاد حق على أنه صفة مشبهة، وإنما سميت بذلك؛ لأن المنظور إليه أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقًّا ثابتًا متحققًا، وإن نسب الاعتقاد إلى الواقع كان الاعتقاد مطابقًا بكسر الباء، والواقع مطابقًا بفتحها، فهذه المطابقة الثانية للاعتقاد تسمى: صدقًا.

ويقال: هذا الاعتقاد صدق؛ أي: صادق، وإنما سميت بذلك تمييزًا عن أختها. انتهى.

فسقط ما يقال: إن الحكم أيضًا متصف بالحقيقة والثبوت كما يقال: الاعتقاد الجازم الثابت فلا يحتاج إلى أنه يتكلف ويقال: «إذ المنظور أولاً... إلخ» وأما تسمية الحكم المطابق بالكسر بالصدق فليتميز أيضًا، ولا يرد عليه ما يرد على الشارح من أن مطابقة الواقع للحكم ليست صفة الحكم.

وللسائل أن يعود ويقول: لا حاجة إلى ما تكلفوا به في وجه التسمية، فإن اتصاف الحكم بالثبوت؛ أي: الثبات، والتقرير يكفي في هذه التسمية أيضًا، بل المطابقة أيضًا متصفة بهذا المعنى، ولا يخفى أن الواقع أيضًا لا

يتصف بالثبوت إلا بالمعنى المذكور، فإن المراد من الواقع: النسبة الخارجية، وهي لا تتصف بالوجود الخارجي، فتأمل.

(قوله: وأما المنظور أولاً في الاعتبار الثاني... إلخ) قيل: كون الإنباء معنى أصليًا للصدق ممنوع، وما ذكره الشارح في بيان الخبر الصادق من أن الصدق قد يقال لأن الخبر بمعنى الإخبار عن الشيء على ما هو به لا يستلزم كونه معنى أصليًا، بل يجوز أن يكون فرعًا للمعنى المذكور، ولو سلم أصالته لا نسلم اتصاف الحكم به، بل المتصف المخبر كما قال الشارح هناك فيكونان من صفات المخبر.

ويمكن أن يجاب بأن الفرق المذكور بين الحق والصدق ليس إلا عند الخواص من أهل الاصطلاح، فالمطابقية بالكسر معنى اصطلاحي للصدق، والإنباء معنى لغوي، وأهل اللغة لا يعرفون الدقائق، وقد يوصف القول والحكم بالإنباء كما يقال: هذا القول يخبر وينبئ ويشعر بكذا وكذا، فتأمل.

(قوله: حاصله حمل مثله على التسامح... إلخ) والأشبه هو ما ذكره، فإن الكلام في المعنى القائم بالشيء لا في الصفة النحوية، فلا مدخل للاشتقاق وعدمه، وإذا وجدنا معنى قائمًا بشيء نقول: هذا صفة له، ونحن نعلم أن مطابقة الواقع للحكم ليس معناه قائمًا بالحكم، وكون الحكم بحيث يطابق الواقع فالمطابقة ليست معنى قائمًا بالحكم.

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: حقائق الأشياء)** الظاهر أنه أراد بالأشياء الجزئيات الإضافية المندرجة تحت الحقائق النوعية، ويحتمل أن يراد بها الأعم[1]، وإنما زاد الحقائق، ولم يقل: الأشياء كما هو الملائم؛ لما سبق من قوله: «على وجود ما نشاهد... إلخ» تمهيدًا وتقريبًا لما سيأتي من قول المصنف: «العالم بجميع أجزائه محدث... إلخ» لأن العالم اسم الأجناس.

---

(١) بل نقول: إن الظاهر هو الأعم في المقامين؛ يعني: إن لكل شيء سواء كان كليًا أو جزئيًا، موجودًا كان أو معدومًا حقيقة؛ أي: ماهية بمعنى ما به الشيء هو هو سواء كانت ماهية نوعية أو لا، سواء كانت حقيقة الشيء مغايرة له بالذات كالإنسان بالنسبة إلى زيد، أو بالاعتبار كحقيقة واجب الوجود، وكالحيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان.

(قوله: حقيقة الشيء وماهيته) إنما زاد الماهية تنبيهًا[١] على أن الوجود، والتحقق ليس معتبرًا في مفهومها كما هو المشهور.

قال في «حواشي المطالع»: لفظ الحقيقة في الاصطلاح إنما يطلق على الموجودات، وأنت خبير بأن المناسب حينئذ أن يفسر بما يقع في جواب ما هو[٢]؛ إذ ما به الشيء هو هو يعم الكلي والجزئي، والماهية شائعة في الكلي، ومفسرة بما يقع في جواب ما هو، ومن ثم قيل: إن الماهية تدل على الكلية التزامًا، تدبر.

(قوله: ما به[٣] الشيء هو هو) نوقض بالفاعل، ودفع بأن الفاعل[٤] ما به الشيء بوجود[٥] دون ما به الشيء هو هو، وأنت تعلم أن النقض بالفاعل باقٍ على رأي من جعل الماهية مجعولة إلا أن يقال: إن الباء صلة الاتحاد المستفاد من لفظ هو هو[٦]، فكأنه علم الاتحاد؛ والمعنى: ما يتحد به الشيء، ولهذا لم

---

(١) وإيماء إلى أن المراد بالشيء ما يعم الموجود والمعدوم، ولو مجازًا أو إشارة إلى ترادفهما.

(٢) لو فسر الحقيقة والماهية بما وقع في جواب ما هو لكان أسلم من النقض بالفاعل والفصل، وأحوط في عد النوع والجنس من الحقيقة بالقياس إلى الأشخاص والأنواع، تأمل.

(٣) والأقرب أن يراد بالسبب: السبب القريب كما هو المتبادر، فلا يرد النقض بالفاعل على شيء من المذهبين، لكن يرد النقض بالجزء الأخير كالفصل، وبكل واحد من أجزاء الحقيقة المركبة كالحيوان والناطق؛ إذ لكل واحد منهما مدخل في كون الإنسان إنسانًا، والجواب: إن المراد ما يكون مستقلاً فيه، والمعنى: ما به وحده من غير مدخلية غيره، ويدل عليه تقدم الظرف، ويتجه عليه أن النسبة تقتضي التغاير، ولا تغاير بين الشيء وحقيقته إلا بالاعتبار، ولا مخلص عنه إلا بالتوسع بأن يراد به معنى الاستغناء عن غيره؛ أعني: الخارج عنه.

(٤) إلا أن يجعل أحد الضميرين للموصول والآخر للشيء إلا أنه حينئذ بطل التعريف طردًا وعكسًا، وأيضًا يلزم التفكيك إلا أن يفسر بالاستغناء عن الخارج.

(٥) معناه: إن الأشياء موجودة في حد ذاتها، ولم يكن الفاعل موجدًا بل مظهرًا.

(٦) كما يقال: الحمل بالمواطأة الحمل بهو هو؛ أي: بالاتحاد.

يقل: «ما به الشيء هو» أو «ما به هو هو» مع كونه أخصر.

ولو قيل: إن الاتحاد مشترك بين الذاتيات والعرضيات[(١)]، فلزم النقض بالعوارض والفصول.

قلنا: المراد به الاتحاد في المفهوم[(٢)] سواء كان ذلك قبل حذف المخصص كالحيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان، أو بعده كالأنواع والأجناس بالقياس إلى ما تحتها من الجزئيات[(٣)]، لكن بقي شيء أنه يلزم حينئذ أن يكون الإنسان بالنسبة إلى الحيوان الناطق حقيقة، ولم يقل به أحد، تأمل[(٤)].

(**قوله: مما يمكن تصور الإنسان**) أي: بالكنه[(٥)] بناءً على أن تصوره بالوجه يمكن بدون الذاتي أيضًا.

وقد يقال: إن الذاتي متصور عند تصور الإنسان بالوجه، وغايته بالإجمال.

قال الفاضل المحشي: قيل: عليه يستفاد منه أن الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه، فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الأخص.

وجوابه بعد تسليم الاستفادة[(٦)] بطريق التعريف[(٧)]: إن المستلزم لتصور

---

(١) أي: في الصدق؛ أي: كل من الذاتيات والعرضيات صادق على شيء واحد؛ أي: محمول على شيء واحد كالكاتب والإنسان، فإنه محمول على زيد.

(٢) دون الذات ولا الأعم، وفيه حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة.

(٣) فإن الإنسان وزيدًا مثلاً متحدان في المفهوم بعد حذف التشخيص من زيد، وكذلك الحيوان والإنسان متحدان في المفهوم بعد حذف الفصل، وهو الناطق.

(٤) وجه التأمل: إن المراد بالمفهوم مفهوم الفصل.

(٥) ولو لم يقيد بقوله: «بالكنه» لم يتميز الذاتي عن العرضي؛ لأنه لا يمكن تصور الإنسان بالوجه بدون تصور الذاتي، غاية الأمر: إن الذاتي متصور إجمالاً.

(٦) يعني: يجوز ألا يكون المستفاد تعريفًا، والجمع والمنع من شرائط التعريف.

(٧) أو بطريق الحكم المساوي أو الخاصة المساوية، سواء كان بطريق التعريف أو لا، فلا وجه للتخصيص بطريق التعريف.

اللازم إنما هو تصور الملزوم بطريق الإخطار[١] على ما نصَّ عليه في «حواشي المطالع»[٢]، فأمكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي، وأيضًا زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم، فانفك في هذا الزمان بخلاف الذاتي، وهذا القدر يكفينا في هذا المقام. تمَّ كلامه.

ولا خفاء في أن النقض[٣] ببعض اللوازم البينة كالملكات بالنسبة إلى أعدامها باقٍ غير مندفع[٤] بشيء من الجوابين، وأيضًا إن القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم إلا أن يفسر اللزوم بالاستعقاب. ولو قيل: إن العلوم معدات فانفكاك البعض عن البعض ضروري لامتناع اجتماع المعد مع المعد له تحقيقًا، سواء كان المعد قريبًا أو بعيد كما بُيِّن في موضعه.

قلنا[٥]: فحينئذ وجب الانفكاك في الذاتيات أيضًا على أن ما قالوا: إن العلوم معدات ليس على إطلاقه بل في العلوم النظرية[٦].

والوجه الوجيه[٧] في الجواب أن يقال: إن معنى إمكان تصور الإنسان

---

(١) أي: تصور الملزوم إذا كان ملحوظًا بالقصد، مخطرًا بالبال يستلزم تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب.

(٢) نظرًا إلى هذا الجواب لا يمتاز المتضايف من الذاتي؛ إذ يستلزم تصور أحد المتضايفين تصور الآخر، وجوابه: إن هذا بطريق الإخطار، وإلا يلزم عدم خلو النفس عن تصور المتضايفين هذا محال.

(٣) لكن لا يلزم في الجميع؛ لأن اعتبار هذا القيد بناءًا على دفع التسلسل، والتسلسل يدفع باعتباره في الجملة.

(٤) اعلم أن عدم اندفاع الشبهة ببعض اللوازم البينة بناءً على ملاحظة المعنى التفصيلي، وأما إذا لو لوحظ المعنى الإجمالي من غير ملاحظة مضاف إليه في العمى، وهو البصر لا يلزم من تصور الملزوم تصوره، فحينئذ تندفع الشبهة.

(٥) وقد يجاب عنه بأن المراد بإمكان الانفكاك هو: الانفكاك باعتبار النوع.

(٦) بناءً على ما وقع فيها من الأفكار والأنظار لا باعتبار أنفسها.

(٧) ويؤيده ما قال ـ قُدس سره ـ في صدر المرصد الثاني في الماهية من «شرح المواقف»: وبالجملة إذا لوحظت ماهية في نفسها، ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية، وما هو داخل فيها إما مجملاً أو تفصيلاً.

بدونه إمكان فرض تحققه بدونه، سواء كان المفروض محالاً كما في الوازم البينة أو لا كبواقي العوارض، بخلاف الذاتي فإن الفرض هاهنا كالمفروض محال على قياس ما قيل في خواص الذاتي، ونظيره عدم إمكان الشركة في الجزئي الحقيقي[١] دون نقائض الأمور العامة[٢].

لكن بقي شيء، وهو أنه يستفاد منه أن كل ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فهو حقيقة ذلك الشيء، فيرد عليه النقض بالفصول، تأمل.

(قوله: فإنه من العوارض) وكل عرض مما يمكن تصور الشيء بدونه يتجه عليه المنع المذكور، ولا مخلص عنه إلا بما قررناه، فتأمل.

(قوله: وقد يقال) دلَّ على أن هذا غير مرضي عنده، والمرضي ما مرَّ من عدم اعتبار التحقق فى الحقيقة كما فى الماهية، لكن السؤال بقوله: «فإن قيل: فالحكم.... إلخ» ناظر إلى أن التحقق معتبر فى الحقيقة كما هو المشهور، وعدم إطلاق الحقيقة على الماهيات المعدومة؛ إذ يقال: ماهية العنقاء، ولا يقال: حقيقة العنقاء يؤيد ما قيل.

(قوله: باعتبار تحققه) في ضمن الإفراد إما بالتبع أو بالأصالة على المذهبين.

(قوله: وباعتبار تشخصه[٣] هوية) أي: ما به الشيء هو هو مع التشخص بطريق العروض[٤] كما يستدعيه السوق والعديل، لكن المشهور أن الهوية بمعنى الشخص هو الماهية مع التشخص بطريق الجزئية، وهذا هو المشهور، وقد تطلق الهوية على التشخيص، وعلى الوجود الخارجي أيضًا.

---

(١) ولهذا قالوا: فرض الشركة فيه فرض محال بطريق التوصيف، لا فرض محال بطريق الإضافة كما في نقائض الأمور العامة.

(٢) كالوجود واللاوجود والشيء واللاشيء.

(٣) قال بعض الفضلاء: إن نسبة التشخيص إلى النوع كنسبة الفصل إلى الجنس.

(٤) إذ اعتبار التحقق في الحقيقة ليس بطريق العروض.

(**قوله: ومع قطع النظر عن ذلك**) أي: التحقق والتشخص؛ بمعنى: لا بشرط شيء لا بشرط لا شيء.

(**قوله: والشيء عندنا الموجود**) يعني: لفظ الشيء لا يطلق إلا على الموجود عند الأشاعرة[١]، فكل شيء موجود كما أن كل موجود شيء، وأما أنهما مترادفان فغير مقطوع به، والمقطوع به هو التساوق[٢] والتلازم، والظاهر[٣] عدم الترادف[٤]؛ إذ الماهيات توصف بالإمكان والامتناع، والوجوب بالقياس إلى الوجود دون الشيئية، وأيضًا قد يفيد حمل الوجود دون الشيئية.

(**قوله: معناها بديهي التصور**) أي: بالكنه، وكذا الحكم بالبداهة هذا هو المشهور بين جمهور الحكماء والمتكلمين خلافًا للبعض في المقامين، فمنهم من قال بكسبية التصور، ومنهم من قال بامتناعه، ومنهم من قال بكسبية الحكم بالبداهة وبداهة التصور كالإمام.

* قال العصام: (**قوله: حقائق الأشياء ثابتة**) لم يقل: الأشياء ثابتة؛ لأنه لا ينافي مذهب العندية، بل المنافي له ثبوت الحقائق؛ أي: ما به الشيء شيء في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد به.

(**قوله: حقيقة الشيء وماهيته: ما به الشيء هو هو**) جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تقسيم الحقيقة تنبيهًا على أن الأظهر إطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما، وأن الفرق بينهما أقل كما يدل عليه قوله: «وقد يقال» لكنه خلاف ما هو المشهور مما ذكره صاحب «التجريد» من أنه تطلق

---

(١) لهذا قال الشارح: والشيء عندنا الموجود والثبوت... إلخ، ولم يقل: الشيئية والثبوت والتحقق.

(٢) لذا قال المحقق الطوسي في «تجريده»: ويساوقه الشيئية، ولم يقل: يرادفه؛ للتردد بين الترادف والتساوي.

(٣) إنما قال: والظاهر عدم الترادف؛ لأن الترادف لا يستلزم الإطلاق كالشافي والطبيب، فإن الأول يطلق على الواجب دون الثاني مع القول بالترادف.

(٤) وإلا لم يتعرض للشيئية في بيان الترادف بين التحقق والثبوت والسكون.

الماهية غالبًا على الأمر المعقول، والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود هذا.

قال بعض المحققين: يعني: الوجود الخارجي، وهو المتبادر عند الإطلاق، وحمل قوله: «وقد يقال» على أنه قد يقال في تفسير الحقيقة في بيان قوله: «حقائق الأشياء» تنبيهًا على أن حمل الحقيقة ها هنا على الماهية الموجودة ضعيف؛ لأنه يتجه عليه ما يحتاج في دفعه إلى التكلف مما ذكره بقوله: «فإن قيل... إلخ» بخلاف حمله على معنى الماهية بعيد.

وقد أجمعوا على أن الماهية مشتقة عن «ما هو» يعني: مأخوذة عنه بإلحاق ياء النسبة، ولو قيل بأنها مأخوذة عن «ما هي» لكان أقل إعلالاً وبعد، ففي صحة إلحاق ياء النسبة بما هو على قاعدة اللغة نظر، ولا يوجد له نظير، وأظن أنه منسوب إلى لفظ «ماه» وأصله: «مائية» قلبت الهمزة هاء كما يقال: «هياك» في «إياك» وله نظائر، فإنه يقال لما يجاب به عن السؤال بكيف كيفية نسبة إلى لفظ كيف، ولما يجاب به عن السؤال بـ«كم» كمية نسبة إلى لفظ كم.

والمراد بقوله: «ما به الشيء هو هو»: ما به الشيء هو الشيء؛ بمعنى أمر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء، ولا يثبت بإثباته للشيء إلا نفسه، بخلاف الجزء والعارض، فإنه باعتباره مع الشيء وإثباته للشيء يكون الشيء غيره، فإنك إذا اعتبرت مع الإنسان الإنسان لا يكون الإنسان إلا الإنسان، ولو اعتبرت معه الناطق يكون الإنسان والناطق، ولو اعتبرت الضاحك يكون الإنسان والضاحك.

وبهذا التحقيق سهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعلته بهذا التعريف، ونجوت من تكلفات ليست في مقام الدفع إلا تصلفات، ومن أن أحد الضميرين زائد، ويكفي ما به الشيء هو؛ أي: ما به الشيء الشيء؛ لأنك عرفت أن الضمير الأول ضمير الفصل؛ لإفادة أنه ما به الشيء ليس إلا الشيء وليس ضميرًا راجعًا إلى الشيء.

ومما ذكره الشارح في «شرح المقاصد»: إن هذا التعريف إنما يتم على مذهب من قال: إن الماهية غير مجعولة وإلا لانتقض بجاعل الماهية ماهية،

وأنه يرد على كل تقدير الذاتي؛ لأنه ما به الماهية الماهية، وإن كلمة الباء الدالة على السببية تقتضي الاثنينية، وقد يقال: هو هو علم في الاتحاد، وبه متعلق بالاتحاد المقصود منه، فالمعنى ما يتحد معه الشيء وليس بشيء، فإن هو هو علم في اتحادهما ولا يرتبط به الشيء، بل يكون زائدًا.

(قوله: كالحيوان الناطق للإنسان) فيه أنه يمكن تصور الإنسان بدون الحيوان الناطق، فإن تصور المجمل لا يستلزم تصور المفصل، إنما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الإنسان؛ لعدم إمكان تصور المفصل بدون المجمل، فبناء هذا الكلام على إيهام العكس، إلا أن يقال: المراد بالمثال: مجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله، فإن التفصيل خارج عن الماهية، ولهذا لا يجوز أن يجاب عن قولنا: «ما زيد بالحيوان الناطق» والجواب في قولنا: «ما الإنسان بالحيوان الناطق» لضرورة وضع مفصل الماهية منزلتها كما لا يخفى على من سلك مباحث المقول في جواب ما هو، وإنما فصل بقوله: «الحيوان الناطق» لتحصل مغايرة يصح معها النسبة إلى الإنسان.

(قوله: بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه) يحتمل أن يراد الإمكان الخاص، وأن يراد الإمكان العام المقيد بجانب الوجود، وعلى الأول يختص البيان ببعض ما ليس بماهية، وعلى الثاني يعم كل ما ليس بماهية من الذاتي والعرضي فإنه يمكن تصور الإنسان بدون تصور ذاتيه بأن يتصور بالوجه لا بالكنه، وأيضًا يمكن تصوره إخطارًا بدون تصور ذاتيه ولازمه البين كذلك.

(قوله: فإنه من العوارض) إما أن يرجع الضمير فيه إلى مثل الضاحك والكاتب، وإما أن يرجع إلى ما يمكن تصور الإنسان بدونه مطلقًا، وحينئذ يحتاج إلى تخصيص ما في قوله: «ما يمكن بالمحمول» ليصح قوله: «من العوارض» ويتجه عليه أنه يستفاد منه أن العرضي محمول يمكن تصور الشيء بدونه فيدخل فيه الذاتي؛ لأنه يمكن تصور الشيء بدونه بأن يتصور بوجه ما، بل مفصل الماهية كما عرفت، وتخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الأخص، فإنه وإن لم يمكن تصور الشيء بدونها، لكنه يمكن تصور الماهية إخطارًا بدون تصورها كذلك.

ولا ينفع لدفع الخروج بأنه يمكن تصور الماهية بدون اللازم البين؛ لأن معنى اللزوم: أن يكون إخطار الشيء مستلزمًا لتصور الخارج، فيصح أن يتصور الماهية بدون لازمها تصورًا غير إخطاري؛ لأنه غاية ما قيل: إنه يكفي في اللزوم استلزام الإخطار تصور الشيء، ولا يلزم ألا يكون لازم الشيء بحيث لا يتصور بدونه أصلاً.

ولا ينفع أيضًا ما قيل: إن اللزوم معناه: أن يكون تصور اللزوم عقيب زمان تصور الملزوم فامتاز عن الذاتي؛ لأن غاية الأمر أن يقال: يكفي في اللزوم ذلك؛ ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين، وألا يمكن اجتماع الأحكام في زمان واحد، وأما أنه لا لزوم مع معية زمان التصور كما في المتضايفين فمما لم يقل به أحد.

(قوله: وقد يقال: إن ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه... إلخ) اعتبار التحقق على وجه العروض، واعتبار التشخص على وجه الجزئية؛ لأن الهوية في المشهور هو الشخص، وهو المركب من التشخص، ففي العبارة إغلاق، ويمكن أن يدفع بأن المراد بالتشخص: المعنى المصدري؛ أي: باعتبار كونه متشخصًا، وكونه متشخصًا عبارة عن كون التشخص بمعنى التعين جزء منه.

وبالجملة: لا يتجه ما قيل: إن الشارح جعل الهوية بمعنى الماهية المعروضة للتشخص، والمشهور أنها نفس الشخص المركب من التشخص.

(قوله: والشيء عندنا... إلخ) يريد بضمير المتكلم مع الغير الأشاعرة؛ إذ البصرية والجاحظ من المعتزلة قالا: هو المعلوم.

وقال الناشئ أبو العباس: هو القديم، وفي الحادث مجاز.

وقال الجهمية: هو الحادث.

وقال هشام: هو الجسم.

وترادف الثبوت والوجود والتحقق، والكون مذهب الأشاعرة أيضًا وإلا فعند المعتزلة الثبوت أعم من الوجود، والممكنات ثابتة في العدم عندهم، فقوله: «قال أهل الحق» أريد به أهل السنة والجماعة لا جميع مخالفي السوفسطائية على ما جوّزه البعض وإلا فلا يفيد قوله: «حقائق الأشياء ثابتة»

كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد، والمقصود بالتنبيه، فتأمل. ولم يقل: «الشيء والموجود مترادفان» لظهور كذبه؛ إذ المشتق لا يرادف الجامد، ولا يخفى أن اشتقاق الموجود من الوجود واشتقاق اسم الفاعل من التحقق والثبوت، والكون يمنع الترادف، وإن استعمال الكون ناقصًا وتامًا يدل على أن معناه أعم من الوجود في نفسه والوجود لغيره، وعدم استعمال الوجود والكون والتحقق ناقصة يدل على أن معناها الوجود في نفسه.

(قوله: معناها بديهي التصور) ردًّا صريحًا على من قال: «معناها نظري» وعلى من قال: «معناها ممتنع التصور» وعلى من قال: «كونه بديهي التصور نظري» إشارة حيث لم يستدل على دعوى بداهة التصور واقتصر على الدعوى كما يفعل في البديهيات.

* قال الكفوي: **(قوله: وقد أجمعوا على أن الماهية مشتقة عمَّا هو)** قال في حاشيته على «شرح الشمسية»: اعلم أن الماهية مشتقة عن «ما هو» كما في «شرح الطوالع».

قال بعض من شرح كلامه: إن الاشتقاق بإلحاق ياء النسبة بما هو حذف الواو عن «ما»، وإلحاق تاء التأنيث، وفيه: إن الاشتقاق عما هي أقل إعلالاً، ولا يخفى أن إلحاق ياء النسبة بما هو أو ما هي غير مأنوس في لغة العرب، وأما الحاصل بالتركيب لا يقال له: المشتق.

ألا يرى أنه لا يقال: عبد الله مشتق من عبد والله؟ وفي إطلاق الاشتقاق خروج عن علم الاشتقاق، والأشبه أن الماهية منسوبة إلى لفظ «ماه» بإلحاق ياء النسبة إلى لفظ «ما»، ومثل ما إذا أريد به لفظه يلحقه الهمزة وأصله: مائية؛ أي: لفظ يجاب به عن مسألة بما قلبت همزته هاء لما بينهما من قرب المخرج كما يقال في «إياك»: «هياك».

ويؤيده أن الكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف، فأخذ بإلحاق ياء النسبة وتاء النقل من الوصفية إلى الاسمية بكيف[1]، والكمية اسم لما يجاب به

---

(١) قوله: «بكيف» متعلق بـ«إلحاق».

عن السؤال بكم، جعل بإلحاق ياء النسبة والتاء بلفظ «كم»، وتشديد «كم» حين إرادة لفظه على ما يقتضيه قانون إرادة نفس اللفظ الثنائي الصحيح الآخر.

قال الرضي في «شرح تعريف أسماء العدد»: من الكيفية الكمية، اسم لما يجاب به عن السؤال بكم، كما أن الماهية اسم لما يجاب به عن السؤال بما، والكيفية اسم لما يجاب به بكيف. انتهى عبارته.

(قوله: يعني مأخوذة عنه) فسر الاشتقاق بالأخذ؛ لما ذكره في حاشيته على «شرح الشمسية» أن الحاصل بالتركيب لا يقال له: المشتق، ألا يرى أنه لا يقال: عبد الله مشتق من عبد والله، بل إطلاق الاشتقاق على مثله خروج عن علم الاشتقاق.

(قوله: لكان أقل إعلالاً) إذ ليس فيه حذف الواو كما كان في الأخذ عن «ما هو»، وأنت خبير بأن المناسب أن يقول أولاً بعد قوله: «بإلحاق ياء النسبة»: وحذف الواو، كما قال في حاشيته على «شرح الشمسية» حتى يظهر أن الإعلال أقل في الأخذ عما هي.

(قوله: بما هو) وكذا بما هي كما صرح به في حاشيته على «شرح الشمسية».

(قوله: ولا يوجد له نظير) من قبيل عطف العلة على المعلول؛ أي: في صحته نظر؛ لأنه لا يوجد له نظير في كلامهم.

(قوله: وأظن أنه منسوب) يعني: إن الماهية منسوبة إلى لفظ «ماه» بإلحاق ياء النسبة به، وبإلحاق الهمزة أيضًا؛ لأن مثل ما إذا أريد به لفظه كما ها هنا يلحقه الهمزة كما صرح به في حاشيته على «شرح الشمسية»، فيكون أصله نهائية أي لفظ يجاب به عن السؤال بما، فقلبت الهمزة هاء؛ لما بينهما من قرب المخرج كما يقال في «إياك»: «هياك».

ثم إنه أيد هذا التوجيه في حاشيته على «شرح الشمسية» بما ذكره الرضي في «شرح الكافية» حيث قال: قال الرضي في شرح تعريف أسماء العدد من «الكافية»: الكمية اسم لما يجاب به عن السؤال بكم، كما أن الماهية اسم لما يجاب به عن السؤال بما، والكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف. انتهى.

(قوله: كيفية) بإلحاق ياء النسبة وتاء النقل من الوصفية إلى الاسمية بكيف. كذا في حاشيته على «شرح الشمسية».

(قوله: كمية) بالتشديد على ما يقتضيه قانون إرادة نفس اللفظ الثنائي الصحيح الآخر. كذا قاله في حاشيته على «شرح الشمسية».

(قوله: والمراد بقوله: ما به الشيء هو هو... إلخ) وقال البهشتي[1]: معناه ما به حصل الشيء الذي هو عين ما به الحصول، فأحد الضميرين للموصول، فلا يرد العلة الفاعلية؛ لعدم الحمل، ولا العرضي المحمول؛ لعدم سببيته للحصول، ولا كفاية أحد الضميرين كما لا يخفى على المتأمل، فالظرف صلة الموصول، والشيء فاعل الظرف، وجملة «هو هو» مرفوع محلاً على الوصفية للشيء المحلى بلام الجنس كقوله:

ولقد أمر على اللئيم يسبني

انتهى فتدبر.

(قوله: بمعنى أمر... إلخ) يعني: إن الباء بمعنى «مع» والشيء اسم لـ«كان» المقدر، وقوله: «هو هو» خبره.

(قوله: ولا يثبت بإثباته للشيء إلا نفسه) فيه: إنه إن أريد النفسية بحسب المفهوم فذلك ممنوع، فإن مفهومي الإنسان والإنسان متغايران كمفهومي الإنسان والإنسان الناطق، وإن أريد النفسية بحسب ما صدق عليه، فالتغاير بين ما صدق عليه الإنسان والناطق ممنوع بل هما متحدان، فلا يتم ما ذكره تحقيقًا.

(قوله: فيه: إنه يمكن تصور الإنسان بدون الحيوان الناطق) اعتراض على الدعوى الضمنية المستفادة من قوله: «بخلاف مثل الضاحك مما يمكن تصور الإنسان بدونه» وهي أن حقيقة الشيء وماهيته ما لا يمكن تصوير ذلك الشيء بدونه، أو أن تصور الحيوان الناطق مما لا يمكن تصور الإنسان بدونه.

وحاصله: إنه يمكن تصور الإنسان على وجه الإجمال بدون تصور الحيوان الناطق، فإن الحيوان الناطق مفصل الإنسان والإنسان مجمله، وتصور

---

(١) حاشية رمضان بن محمد الحنفي، المعروف بـ«بهشتي» ت ٩٧٩ هـ.

المجمل لا يستلزم تصور المفصل، ويمكن دفعه بأن المراد إنما هو التصور على وجه التفصيل، فتصور مثل الضاحك مما يمكن تصور الإنسان على وجه التفصيل بدون تصوره، بخلاف مثل الحيوان الناطق؛ فإن تصور الإنسان على وجه التفصيل لا يمكن بدون تصوره.

وأيضًا يمكن أن يقال: المراد أنه يمكن أن يتصور تقرر الوجود للإنسان من غير أن يتقرر الوجود لمثل الضاحك، وإن كان هذا المتصور محالاً في نفسه بخلاف الحيوان الناطق، فإنه لا يمكن أن يتصور تقرر الوجود للإنسان من غير أن يتقرر الوجود له، فإن التصور هناك محال كالمتصور كما قاله الكستلي.

قال القزويني: ونظيره عدم إمكان تصور الشركة في الجزئي الحقيقي دون نقائض الأمور العامة.

(قوله: يمكن تصور الإنسان بدون الحيوان الناطق) كما في تصوره بالوجه، وفيه: إن المراد بالتصور ها هنا هو التصور بالكنه كما ذكره المحشي الخيالي، ولو سلم فالحيوان الناطق لا بد وأن يتصور عند تصور الإنسان، غايته أنه بالإجمال كما قاله المحشي القزويني، وأيضًا يمكن أن يقال: المراد بما يمكن تصور الإنسان بدونه ما يمكن أن يتصور تقرر الوجود للإنسان من غير أن يتصور له الوجود، وإن كان هذا المتصور محالاً في نفسه، ولا شك أنه لا يمكن أن يتصور تقرر الوجود للإنسان من غير أن يتقرر وجود ماهيته التي هي الحيوان الناطق، فإن التصور والمتصور محالان ها هنا كما ذكره المحشي الكستلي.

(قوله: يختص البيان ببعض ما ليس بماهية) وهو الذي يجوز تصور الماهية به وبدونه، بخلاف ما يجب تصورها بدونه، فإن البيان لا يشمله، فتدبر.

(قوله: كذلك) أي: إخطارًا؛ يعني: إنه يجب حمل قوله: «ما يمكن تصور الإنسان بدونه» على معنى ما يمكن تصور الإنسان إخطارًا بدون تصوره إخطارًا، فحينئذٍ يدخل الذاتي واللازم البين فيه، فتأمل.

(قوله: مطلقًا) أي: سواء كان محمولاً أو لا.

(قوله: يستفاد منه أن العرضي... إلخ) أي: يستفاد من قوله: «فإنه من العوارض» على تقدير رجع الضمير إلى ما يمكن تصور الإنسان بدونه، وفيه: إن الاستفادة على وجه التعريف الجامع المانع ممنوعة؛ لجواز أن يكون، فإنه من العوارض قضية مهملة في قوة قولنا: فإن بعضه من العوارض، فلنستفاد منه ليس الآن بعض ما يمكن... إلخ من العوارض، على أنه يمكن تخصيص ما في قوله: «ما يمكن... إلخ» بغير الذاتي؛ ليصح قوله: «فإنه من العوارض» كما خصص بالمحمول لأجل ذلك، والاستفادة لا على وجه التعريف لا تضر بدخول الذاتي، فلا يتجه قوله: «فيدخل فيه الذاتي».

(قوله: بل مفصل الماهية) أي: بل يدخل فيه مفصل الماهية أيضًا لما عرفت عند قوله: «كالحيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان» من أنه يمكن تصور الإنسان بدون الحيوان الناطق، فتذكر.

(قوله: وتخرج عنه اللوازم) يعني: إن الانتقاض إنما هو بدخول الذاتي لا بخروج اللوازم البينة أيضًا.

(قوله: بدونها) أي: بدون تصورها مطلقًا.

(قوله: كذلك) أي: إخطارًا.

(قوله: ولا ينفع لدفع الخروج) أي: لدفع خروج اللوازم البينة بالمعنى الأخص، والاستدلال على عدم خروجه بأنه يمكن تصور الماهية إلخ؛ يعني: إنه لا يصح جعل التصور أعم من الإخطاري وغيره، ويدفع خروج اللوازم بأن يقال: يصدق عليها ما يمكن تصور الشيء بدونه؛ إذ يصح أن تتصور الماهية تصورًا غير إخطاري بدون تصور لوازمها البينة بناءً على ما قيل: إن المستلزم لتصور اللازم إنما هو تصور الملزوم بطريق الإخطار.

(قوله: لأن غاية ما قيل[1]... إلخ) فيه: إن دفع الخروج في مقام الجواب عن نقض التعريف المستفاد بالخروج، فيكفي فيه المنع مع السند، وهذا الكلام كلام على السند بطريق المنع، فهو خارج عن قانون التوجيه.

---

(١) القائل هو السيد الشريف كما في «حواشي المطالع».

(قوله: كما في المتضايفين) فيه: إنه لا وجه لهذا التمثيل بعد تخصيص كلمة «ما» بالمحمول، اللهم إلا أن يقال: إنه تنظير لا تمثيل، فافهم.

(قوله: ففي العبارة إغلاق) حيث أخذ الاعتبار في أحد الموضعين بمعنى العروض، وفي الآخر بمعنى الجزئية.

(قوله: ويمكن أن يدفع) أي: الإغلاق، وحاصل الدفع: إن الاعتبار في كلا الموضعين بمعنى العروض بحمل التشخص على المعنى اللغوي، وهو المعنى المصدري لا على المعنى الاصطلاحي الذي هو الجزء من الشخص والهوية، وقد قال ابن شجاع: شهرة إطلاق الهوية على مجموع الماهية والتشخص، وعدم إطلاقها على الماهية بشرط التشخص قرينة على أن المراد من قوله: «باعتبار تشخصه» المجموع فلا إغلاق.

(قوله: لا يتجه ما قيل) فيه: إن ما قيل إن كان اعتراضًا على الظاهر، فلا يندفع بما ذكره كما لا يخفى، فتأمل.

(قوله: فتأمل) لعل الوجه هو أن الثبوت وإن كان أعم من الوجود عند المعتزلة، إلا أنه مأخوذ بمعنى الوجود في قولنا: حقائق الأشياء ثابتة عندهم أيضًا، فيفيد كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود، فلا ينافي أن يراد بأهل الحق جميع مخالفي السوفسطائية.

(قوله: لا يرادف الجامد) أراد به الشيء، وفيه بحث، فتدبر.

(قوله: يمنع الترادف) أي: بين الموجود والمتحقق والثابت والكائن، فلذا لم يقل الشارح بالترادف بينها أيضًا، فأصاب في ذلك أيضًا إلا أنه لم يصب في قوله بالترادف بين الوجود وأخواته، فإن استعمال الكون ناقصة إلخ يدل على عدم الترادف، فالصواب القول بالتساوي لا بالترادف كما في «شرح المقاصد»، ويحتمل أن يكون المعنى: إن كون المشتق من الوجود الموجود اسم مفعول، ومن الثلاثة اسم الفاعل يمنع الترادف بين الوجود وبين الثلاثة؛ إذ اتحاد المأخذين في المفهوم يقتضي اتحاد المشتقين في الهيئة، فافهم.

(قوله: وإن استعمال الكون... إلخ) يعني: إن التغاير في الاستعمال على الوجه المذكور يدل على التغاير في المفهوم، وذلك بمنع الترادف بين الكون وبين

الثلاثة الأخيرة، ولعله لم يلتفت إلى كون التحقق من التفعل، والثلاثة الأخيرة من المجرد لعدم القطع بأن تغاير البابين يدل على تغاير المفهومين.

(قوله: والكون) لعله سهو من قلم الناسخ، والصحيح والثبوت.

(قوله: إشارة) ناظر إلى القول الثالث كما يدل عليه قوله: «حيث لم يستدل... إلخ» فعلى هذا الظاهر تقديمه على قوله على من قال كونه بديهي التصور نظري، أو تأخير قوله صريحًا عن القولين الأولين.

* قال ولي الدين: **(قوله: بل المنافي له ثبوت الحقائق... إلخ)** فيه أنه قبل التقييد بقولنا: «في حد ذاته» مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد لا يكون شيء من التعبيرات منافيًا لمذهب العندية، وبعد التقييد بذلك يكون قولنا: «الأشياء ثابتة» منافيًا لمذهبهم، فلا يتم ما ذكره وجهًا لإقحام لفظ الحقائق، وقد يقال: إنما زادوا الحقائق تمهيدًا وتقريبًا لما سيأتي من قول المصنف: «العالم بجميع أجزائه محدث» لأن العالم اسم لجميع الأجناس، فتدبر.

(قوله: تنبيهًا على أن الأظهر... إلخ) قال القزويني: فعلى هذا كان المناسب أن يفسر بما يقع في جواب «ما هو؟»؛ لأن ما به الشيء هو هو يعم الكلي والجزئي، والماهية شائعة في الكلي، ومفسر بما يقع في جواب «ما هو؟» ومن ثمة قيل: إن الماهية تدل على الكلية التزامًا، تدبر.

(قوله: لكنه خلاف... إلخ) أقول: ما ذكره الشارح هو المشهور.

قال صاحب «القسطاس»: لفظ الماهية يرادفه الذات والحقيقة والجوهر.

وقال المحقق ميرزاجان في حاشية «شرح التجريد»: واستعمال تلك الألفاظ بلا اعتبار فرق بينها هو المشهور، وربما يفهم من كلام الشيخ في «الشفاء» تخصيص الماهية بالموجود الخارجي، وكلام الشارح ناظر إلى اختيار الوجهين معًا، ولهذا كرر لفظ «غالبًا» في لفظ «الحقيقة والذات»، فتأمل.

(قوله: على الأمر المعقول) قال الشارح القوشجي: أي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون إلا كليًّا موجودًا في الذهن، ومن ثمة قيل: لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية التزامًا. انتهى.

وهذا الكلام بعينه مأخوذ من كلام السيد ـ قدس سره ـ في حاشية «شرح

التجريد» القديم، لكن قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة: المعقول أعم من الحاصل في القوة العاقلة؛ إذ الأول يشمل الحاضر بذاته عند العقل كما في العلم الحضوري بخلاف الثاني، وكأن غرضه من هذا التفسير التخصيص؛ ليترتب عليه أنه لا يكون إلا كليًّا، فإن المعقول الحاضر بذاته قد يكون جزئيًّا كما في علم النفس بذاته، والظاهر أن المصنف لم يقصد هذا التخصيص، بل إنما أراد أن الماهية لا يعتبر فيها الوجود بخلاف الحقيقة. انتهى.

قال المحقق ميرزاجان: يعني التخصيص بما يكون حاصلاً في العقل كليًّا كما زعمه الشارح؛ إذ هذا التخصيص قد حصل من تفسير الماهية بالمقول في الجواب، بل المقصود الإشارة إلى الفرق بين لفظ الماهية وبين لفظ الذات والحقيقة بعد اشتراكها في أن معانيها كلية، وإن الوجود الخارجي لا يعتبر في مفهوم لفظ الماهية، بل يكفي في إطلاق لفظ الماهية أن يكون ذلك المقول في جواب «ما هو؟» أمرًا معقولاً، وإن لم يكن موجودًا في الخارج بخلاف الذات والحقيقة بحسب الأغلب.

(قوله: قال بعض المحققين... إلخ) المراد به السيد السند ـ قدس سره ـ وذلك حيث قال في حاشية «شرح التجريد» أي: الخارجي، فإنه المتبادر عند الإطلاق، فلا يقال حينئذٍ: «ذات العنقاء وحقيقتها» بل «ماهيتها» هذا بحسب الأغلب، وقد تستعمل هذه الألفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها. انتهى.

ولعل ما ذكره المحشي المحقق من ادعاء الشهرة بناء على هذا، لكن فيه ما فيه.

(قوله: وحمل قوله... إلخ) أقول: لا بأس في أن نتكلم في توضيح هذا المقام بأن نقول: إن قوله: «حمل» مبتدأ خبره قوله: «بعيد» وقوله: «وقد يقال» مقول القول، وكلمة «على» متعلقة بقوله: «حمل» وقد يقال: خبر إن، و«في» متعلق «يقال» و«في بيان» متعلق بـ«تفسير» وقوله: «تنبيهًا» علة للحمل، و«على» متعلق به، وقوله: «ضعيف» خبر إن، وقوله: «لأنه» تعليل للضعف، ووجه البعد أن الظاهر من كلام الشارح بيان الفرق بين الألفاظ الثلاثة، وحمله على خلاف الظاهر بعيد.

(**قوله: وبهذا التحقيق... إلخ**) يريد به الرد على المحشي الخيالي بأن ما ذكره من السؤال غير وارد، وما ذكره من الجواب تكلفات، وما ذكره من الاعتراض على التعريف بالأكثرية غير وارد، وإن ما ذكره منتحل من كلام الشارح في «شرح المقاصد».

(**قوله: وإنه يرد... إلخ**) هذا عطف على قوله: «ما ذكره... إلخ» والمراد بكل تقدير: تقدير الجعل وعدمه.

(**قوله: وإن... إلخ**) عطف على «أنه... إلخ» وقوله: «وبما ذكره» عطف على قوله: «من أن... إلخ» وهو عطف على قوله: «من التمييز» وهو بيان لما صعب.

(**قوله: وقد يقال... إلخ**) أي: في بيان قوله: «ما به الشيء هو هو» بحيث يندفع عنه اعتراض الخيالي بالأخصرية، ولعل المراد به المحشي شجاع الدين.

(**قوله: فإن هو هو علم**) وفيه أنه لو كان علمًا لم يحذف منه شيء مع أنه حذف.

قال صاحب «القسطاس»: ماهية الشيء هي ما به الشيء هو، ويمكن أن يقال: إنه من قبيل شهر رمضان، فإنه يجوز فيه رمضان بحذف «شهر» منه على ما حققه الشارح في «شرح الكشاف».

(**قوله: ولا يرتبط به الشيء**) يعني: إن قوله: «هو هو» علم في الاتحاد، ولا يتعلق الجار في قوله: «به الشيء» بالعلم، بل تكون الباء زائدة.

وقال الخيالي صلاح الدين: هو متعلق بـ«كان» المقدر، وجملة «الشيء هو هو» في حكم اسم كان المقدر وخبره.

(**قوله: يحتمل أن يراد... إلخ**) فهم هذا المحل يحتاج إلى التفصيل في الإمكانين، فنقول: الإمكان مقول بالاشتراك على الإمكان العامي، وهو سلب الضرورة المطلقة؛ أي: الذاتية عن أحد طرفي الوجود والعدم، وهو الطرف المخالف للحكم، وربما يفسر بما يلازم هذا المعنى، وهو سلب الامتناع عن الطرف الموافق، فإن كان الحكم الإيجاب فهو سلب ضرورة السلب أو سلب

امتناع الإيجاب، وإن كان الحكم السلب فهو سلب ضرورة الإيجاب أو سلب امتناع السلب.

فإذا قلنا: «كل نار حارة بالإمكان» يكون معناه: إن سلب الحرارة عن النار ليس بضروري، أو ثبوت الحرارة للنار ليس بممتنع، وإذا قلنا: «لا شيء من الحار ببارد بالإمكان» كان معناه: إن إيجاب البرودة للحار ليس بضروري، أو سلبها عنه ليس بممتنع، وإنما سمي إمكانًا عاميًا؛ لأنه المستعمل عند جمهور العامة، فإنهم يفهمون من الممكن ما ليس بممتنع وما ليس بممكن الممتنع، وعلى الإمكان الحاصل وهو سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين؛ أي: الطرف المخالف للحكم والموافق جميعًا، كقولنا: كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص، ولا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان الخاص، ومعناهما: إن سلب الكتابة عن الإنسان وإيجابها له ليسا بضروريين، فهما متحدان في المعنى؛ لتركب كل منهما من إمكانين عامين موجب وسالب، والفرق ليس إلا في اللفظ.

وإنما سمي خاصًا؛ لأنه المستعمل عند الخاصة من الحكماء، فإنهم لما تأملوا المعنى الأول كان الممكن أن يكون وهو ما ليس بممتنع أن يكون واقعًا على الواجب، وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع، والممكن ألا يكون، وهو ما ليس بممتنع ألا يكون واقعًا على الممتنع، وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع، فكان وقوعه في حالتيه على ما ليس بواجب ولا ممتنع لازمًا فأطلقوا اسم الإمكان عليه بطريق الأولى، فحصل له قرب إلى الوسط بين طرفي الإيجاب والسلب، وصار المواد بحسبه ثلاثة؛ إذ في مقابلة سلب ضرورة الطرفين ضرورة أحد الطرفين، وهي إما ضرورة الوجود؛ أي: الوجوب، وإما ضرورة العدم؛ أي: الامتناع، ولا يمتنع تسمية الأول: عامًّا، والثاني: خاصًّا؛ لما بينهما من العموم والخصوص، فإنه متى سلبت الضرورة عن الطرفين كانت مسلوبة عن أحدهما من غير عكس، فإذا عرفت هذا سهل لك فهم المقام بلا تفصيل، وإن لم تعرف هذا فلا ينفع لك التفصيل في المقام.

(قوله: ولا ينفع لدفع... إلخ) هذا رد على الخيالي، وقوله: «لأن غاية

ما قيل. . . إلخ» علة لعدم النفع، وأما قوله: «لأن معنى. . . إلخ» فهو علة لقوله: «يمكن. . . إلخ».

(قوله: ولا ينفع أيضًا. . . إلخ) هذا أيضًا رد على الخيالي، وقوله: «لأن غاية. . . إلخ» علة لعدم النفع.

(قوله: لأن الهوية. . . إلخ) هذا علة لمقدر؛ أعني قولنا: «إنما قلنا» واعتبار التشخص على وجه الجزئية، والمراد بقوله: «المركب من التشخص» المركب من الماهية والتشخص، فتسامح لظهور المراد، والمراد بالإغلاق: حمل الاعتبار مرة على وجه العروض وتارة على وجه الجزئية، ودفع هذا الإغلاق بقوله: «ويمكن. . . إلخ».

(قوله: وبالجملة. . . إلخ) فيه رد على الخيالي من وجهين:

أحدهما: عدم فهم مراد الشارح من قوله: «باعتبار تشخصه».

وثانيهما: جعل الهوية في المشهور التشخص لا الشخص.

(قوله: يريد. . . إلخ) وفيه أن أبا الحسين البصري والنصيبي من معتزلة البصرة قائلان بهذا القول، وذلك حيث قال الشارح في «شرح المقاصد»: وما ذكره أبو الحسين البصري والنصيبي من أنه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه. انتهى. وأما ما ذكره السيد ـ قدس سره ـ في «شرح المواقف» من أن هذا قريب من الأشاعرة فمبني على حمل أحد المذهبين على الترادف والآخر على التساوي، فحينئذٍ يحصل بينهما التغاير لا العينية، لكن هذا خلاف الظاهر من العبارات، وما ذكره الشارح هو الظاهر، فلو قال المحشي: «الأشاعرة ومن يحذو حذوهم» لكان أولى.

(قوله: وقال الناشئ) أي: على صيغة الفاعل من النشء، وهو واحد من قدماء المتكلمين.

(قوله: وقال هشام: هو الجسم) ذكر جار الله أنه اسم لما يصح أن يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم، والذي لا قائل به هو كونه شيئًا بمعنى الثبوت في الخارج، وعند بعضهم هو اسم لما ليس بمستحيل موجودًا كان أو معدومًا.

(قوله: على ما جوَّزه البعض) هذا رد على الخيالي حيث جوَّز هذا الاحتمال عند قوله: «قال أهل الحق».

(قوله: وعلى من قال... إلى آخره) هذا عطف على قوله: «على من قال معناه» وقوله: «إشارة» بالنصب عطف على قوله: «صريحًا».

(قوله: حيث لم يستدل... إلى آخره) قال الشارح المحقق في «شرح المقاصد»: والحق أن تصور الوجود بديهي، وأن هذا الحكم أيضًا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت إليه وإن لم يمارس طرق الاكتساب، حتى ذهب جمهور الحكماء إلى أنه لا شيء أعرف من الوجود، وعولوا على الاستقراء؛ إذ هو كافٍ في هذا المطلوب؛ لأن العقل إذا لم يجد في معقولاته ما هو أعرف منه، بل ما هو في رتبته ثبت أنه أوضح الأشياء عند العقل، والمعنى الواضح قد يعرف من حيث إنه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف تعريفًا لفظيًّا يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه؛ ليكون دورًا وتعريفًا للشيء بنفسه، وذلك كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة إلى من يعرف معنى الوجود من حيث إنه مدلول هذه الألفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس. انتهى.

فالحاصل أن في الوجود أربعة مذاهب، والحق ما اختاره الشارح.

* قال الخيالي: **(قوله: ما به الشيء هو هو)** لا يقال: هذا صادق على العلة الفاعلية؛ لأنا نقول: الفاعل ما به الشيء موجود لا ما به الشيء ذلك الشيء؛ إذ الماهية ليست بجعل جاعل.

فإن قلت: الشيء بمعنى الوجود، فيرد الإشكال.

قلت: بعد التسليم فرق بين ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود، والفاعل إنما هو الأول، وبه يظهر أن الضميرين للشيء، وقد يجعل أحدهما للموصول فلا يتوهم الإشكال، لكن ينتقض ظاهر التعريف حينئذ بالعرضي؛ إذ الضاحك ما به الإنسان ضاحك.

وجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح، فلا يرتكب مع ظهور الوجه الصحيح هذا، ولو قيل في التعريف: ما به الشيء هو، لكان أخصر.

(قوله: مما يمكن تصور الإنسان بدونه) أي: بالكنه، وأما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي أيضًا.

قيل: عليه يستفاد منه أن الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الأخص.

وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف: إن المستلزم لتصور اللازم إنما هو تصور الملزوم بطريق الإخطار على ما نصَّ عليه في «حواشي المطالع» فأمكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي، وأيضًا زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم، فانفك في هذا الزمان بخلاف الذاتي، وهذا القدر يكفينا في هذا المقام.

وقيل أيضًا: إن أريد بالإمكان الإمكان الخاص يلزم أن يجوز تصور الكنه بالعرضي، وهو باطل، وإن أريد الإمكان العام فهو حاصل في الذاتي أيضًا، وجوابه: اختيار الأول ومنع الملازمة؛ إذ اللازم إمكان تصور الكنه مع العرضي لا به، ولو سلم يعتبر الإمكان بالنسبة إلى المقيد؛ أعني: تصور الإنسان بدونه لا بالنسبة إلى القيد؛ أعني: كون تصوره بدونه، وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور، على أن تصور الكنه بالعرضي غير ممتنع وإن لم يطرد، ويمكن اختيار الثاني بأن يراد الإمكان العام من جانب الوجود؛ أي: ليس عدمه ضروريًا.

(قوله: وباعتبار تشخصه هوية) المشهور أن الهوية: نفس الشخص، وقد يطلق على الوجود الخارجي أيضًا، والشارح قد أطلقها على الماهية باعتبار التشخص.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: لا يقال: هذا صادق)** يعني: إن الظاهر أن يكون الباء في قوله: «ما به» للسببية، والضمير أن للشيء، فالمعنى: الأمر الذي يسببه الشيء ذلك الشيء، ولا شك أنه يصدق على العلة الفاعلية؛ لأن الإنسان مثلاً إنما يصير إنسانًا متمايزًا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل، وإيجاده إياه ضرورة أن المعدوم لا يكون إنسانًا، بل لا يكون ممتازًا عن غيره لما تقرر من أنه لا تمايز في المعدومات، فيلزم أن تكون العلة الفاعلية ماهية لمعلولاتها، وهو باطل.

(قوله: لأنا نقول: الفاعل ما به الشيء موجود... إلخ) أي: الفاعل ما بسببه الشيء موجود في الخارج، وذلك إما بأن يكون أثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء مستتبعًا له استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع منه الوجود ويصفها به على ما قال الإشراقيون وغيرهم القائلون بأن الماهيات مجبولة، فإنهم ذهبوا إلى أن الماهية هي الأثر المترتب على تأثير الفاعل، ومعنى التأثير: الاستتباع، ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به، مثلاً: ماهية زيد تستتبع الفاعل في الخارج، ثم يصفها العقل بالوجود، والوجود ليس إلا اعتباريًا عقليًا انتزاعيًا، كما أنه يحصل من الشمس أثر في مقابلها من الضوء المخصوص، وليس هناك ضوء متقرر ثابت في نفسه تجعله الشمس متصفًا بالوجود، لكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به فيقول: وجد الضوء بسبب الشمس.

وأما بأن يكون أثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب إليه المشائيون وغيرهم القائلون بأن الماهيات ليست مجبولة، فإنهم قالوا: أثر الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج، ووجودها فيه بمعنى: إنه يجعل الماهية متصفًا به في الخارج، وأما الماهية فهي أثر له باعتبار الوجود لا من حيث هي بأن يكون نفس الماهية صادرة عنه، ولا من حيث كونها تلك الماهية بأن يجعل الماهية ماهية، فعلى كلا التقديرين أثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج إما بنفسه وإما باعتبار الوجود.

(قوله: لا ما به الشيء... إلخ) يعني: ليس أثر الفاعل كون الشيء ذلك الشيء، بل إما نفس الماهية أو الماهية باعتبار الوجود، وأما كون الماهية ماهية فليس بجعل الجاعل ضرورة أنه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما جعل، وأما عدم التمايز في المعدومات فإنما هو في الخارج لا في نفسها، فإن الماهيات متمايزة بعضها عن بعض في نفسها، ولا مجال للنزاع في هذا، وإن فسر بعضهم قولهم الماهية مجبولة أو غير مجبولة به؛ إذ لا يعقل صحته على ما يشهد به الفطرة السليمة، إنما النزاع في كون الماهيات مجبولة أو غير مجبولة بالمعنى الذي مر من أن أثر الفاعل نفس الماهيات أو الماهيات باعتبار الوجود، فاندفع ما قال بعض الفضلاء.

وإن هذا الجواب إنما يستقيم على مذهب من قال: إن الماهيات غير مجبولة، وأما من يقول بأن الماهيات مجبولة فلا؛ إذ لم يذهب أحد إلى أن الماهيات مجبولة بمعنى: كون تلك الماهية ماهية؛ إذ لا معنى له فلا يصلح محلاً للنزاع، وإن شئت مصداق ما ذكرناه فعليك الرجوع إلى «شرح المواقف» والحواشي الشريفة على «شرح حكمة العين» و«شرح الزوراء» للمحقق الدواني.

(قوله: فيرد الإشكال) إذ يصير محصل التعريف ما به الموجود موجود، وهذا يصدق على العلة الفاعلية.

(قوله: قلت بعد التسليم... إلخ) يعني: لا نسلم أولاً: أن الشيء ها هنا بمعنى الوجود، بل بمعنى ما يصلح أن يعلم ويخبر عنه ولو مجازًا، وإن سلمناه باعتبار أن الأصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وإن كان مشهورًا بحسب الاستعمال، لكن فرق بين ما به الموجود موجود فإنه الفاعل، وبين ما به الموجود ذلك الموجود فإنه الماهية، فإن معنى الأول: الأمر الذي بسببه الشيء الموجود متصف بالوجود، وما ذلك إلا الفاعل، ومعنى الثاني: الأمر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء الموجود الممتاز عن جميع ما عداه، وما ذلك إلا الماهية؛ إذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز، بل تأثيره إما في نفسه أو في اتصافه بالوجود على ما حقق.

فإن قيل: لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية.

قلت: هذا من ضيق العبارة، والمقصود: إنه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء إلى غيرها، وهذا كما قالوا: الجوهر ما يقوم بنفسه؛ إذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما.

(قوله: وبه يظهر) أي: بما ذكرنا في بيان الفرق من أن الماهية: ما به الشيء ذلك الشيء.

(قوله: وقد يجعل أحدهما) أي: الثاني؛ إذ لا صحة لرجوع الأول؛ لأن الضمير الثاني محمول على الأول، والمحمول إنما هو الماهية لا الذات، فالمعنى: الأمر له الذي بسببه الشيء ذلك الأمر، بمعنى: إنه لا يحتاج في

ثبوت ذلك له الأمر إلى غير ذلك الأمر، فيرجع محصل التعريف إلى ما قالوا في تعريف الذاتي بالمعنى الأعم بأنه لا يعلل ثبوته للذات.

(قوله: فلا يتوهم الإشكال... إلخ) إذ الفاعل ليس الأمر الذي يسببه المعلول ذلك الفاعل؛ لعدم الحمل بالمواطأة بينهما.

(قوله: لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي) إنما قال: ظاهر التعريف لأن مآل التعريف على ما بيناه هو ألا يحتاج في كونه ذلك الأمر إلى غير ذلك الأمر، والعرضي ليس كذلك، فإن الماهية في اتصافها به سواء كان لازمًا أو مفارقًا يحتاج إلى أمر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية أو غيرها، مثلاً: الإنسان في كونه ضاحكًا يحتاج إلى ما هو منشأ كونه ضاحكًا؛ أعني: التعجب، لكن بقي الانتقاض بالذاتي بمعنى: الجزء ظاهرًا وباطنًا، فإن الإنسان في كونه ناطقًا لا يحتاج إلى أمر غير الناطق؛ لأن ثبوته له غير معلل بشيء، أما بالغير فظاهر، وأما بنفس الذات فلتقدمه عليها، فما قاله الفاضل الجلبي من اندفاع النقض بالذاتي والعرضي باطنًا سهو.

ولعل المحشي إنما لم يتعرض لهذا النقض؛ لأن المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح: «بخلاف الضاحك... إلخ» فدخول الذاتي في تعريفها لا يضر بالمقصود، ويؤيد ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من أنه جرت عادة القوم في مبحث الماهية من الأمور العامة ببيان الفرق بين الماهية، وعوارضها دون ذاتياتها؛ لأنه قد يشتبه الماهية بالعوارض فيما إذا عارض الشيء لنفسه كالكلي للكلي بخلاف الذاتيات، فإنه لا اشتباه بين الكلي والجزئي، فتدبر.

(قوله: وجعل هو هو... إلخ) رد لما قيل: إن هو هو علم في الاتحاد، والباء في «به» متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو.

والمراد بالاتحاد: الاتحاد في المفهوم؛ فالمعنى: ما به يتحد الشيء في المفهوم، فلا يصدق التعريف على الفاعل؛ لأنه غير متحد به ولا على العرضي؛ لأنه غير متحد به في المفهوم.

ووجه الرد أن المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد في الصدق، وعليه

الاصطلاح فإن معنى حمل المواطأة؛ أعني: حمل هو هو اتحاد المتغايرين في الصدق، فحمله عليه خلاف المتبادر.

والاصطلاح الذي وجب الاحتراز عنه في التعريفات، فلا يرتكب مع أن الوجه الصحيح هو أن يكون الباء للسببية، والضميران للشيء ظاهر متبادر سالم عن ورود النقض على أنه يرد على هذا التقدير أن يكون المحدود ماهية للحد؛ إذ يصدق عليه أنه ما يتحد الحد مع أنه ليس كذلك.

(قوله: هذا) أي: خذ هذا؛ أي: خذ ما ذكرناه.

(قوله: لكان أخصر) لكن الذكر أظهر وأسبق إلى الفهم.

(قوله: أي بالكنه) أي: المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من أنه يلزم أن تكون الذاتيات أيضًا داخلة في العوارض، فإنه يمكن تصور الشيء بدونها بأن يتصور بالوجه لا بالكنه.

وحاصل الدفع: إن ليس المراد بالتصور في قوله: «مما يمكن تصور الإنسان بدونه التصور مطلقًا ولا التصور بالوجه فقط» حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه؛ فالمعنى: أن ما يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه فهو من العوارض، وتصور الشيء بالكنه بدون تصور ذاتياته وماهيته محال.

قال الفاضل المحشي: لا يخفى عليك أن المقصود من تعريف الماهية تميزها عما سواها، فينبغي أن تخرج أجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع أنه على تقدير إرادة التصور بالكنه تبقى الأجزاء داخلة فيها.

أقول: مقصود الشارح من قوله: «بخلاف... إلخ» بيان مغايرة الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة؛ لأن بعض المفهومات كان يعرض لنفسها كالمفهوم والكلي، فكان محل أن يتوهم أن حقيقة العارض والمعروض واحدة، وأما مغايرة الماهية لأجزائها، فقد ظهر من تعريف الماهية؛ إذ المراد بقوله: ما به السببية التامة؛ ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية أن ماهية الشيء مغايرة لجميع عوارضه اللازمة، والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المغايرة بين الماهية وأجزائها.

(قوله: وأما تصوره بالوجه... إلخ) بيان لسبب تفسير التصور بالتصور بالكنه؛ يعني: لو لم يفسر به لدخل الذاتي بالمعنى الأعم في العوارض؛ لأنه مما يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه أيضًا؛ أي: كما أنه يمكن تصوره بدون العرضي.

(قوله: قيل: عليه يستفاد... إلخ) يعنيك يستفاد من تفريع قوله: «فإنه من العوارض» على قوله: «مما يمكن تصوره بدونه» أن العرضي ما يمكن تصور الشيء بدونه والذاتي بخلافه؛ أعني: ما لا يمكن تصور الشيء بدونه، فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الأخص؛ أعني: ما يمتنع انفكاكها عن الشيء، ويستلزم تصوره تصورها؛ إذ يصدق عليها أنه لا يمكن تصور الشيء بدونه ضرورة أن تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك بينهما، فينتقض تعريف الذاتي منعًا، وكذلك ينتقض تعريف العرضي بهما جمعًا، فاختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض تطويل للمسافة؛ إذ يكفي أن يقال: إنه يرد على التعريف المذكور للعرضي اللوازم البينة بالمعنى الأخص، اللهم إلا أن يقال: المقصود من ذكر الاستفادة الإشارة إلى ورود الاعتراض على تعريفهما ودفعه عنهما، وحينئذ يكون ضمير قوله: «فيرد عليه» راجعًا إلى كل واحد من التعريفين، تأمل.

(قوله: وجوابه... إلخ) يعني: لا نسلم الاستفادة أولاً، فإن بيان حكم العرضي لأجل مغايرته بالماهية لا يستلزم أن يكون حكم الذاتي بخلافه، وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا نسلم أن الاستفادة المذكورة تكون بطريق التعريف؛ أي: بحيث تصلح أن تكون معرفًا للذاتي مساويًا له، لم لا يجوز أن يكون المستفاد حكمًا عامًا شاملاً له ولغيره كما أن ما ذكره؛ أعني: ما يمكن تصوره بدونه ليس معرفًا مساويًا للعرضي يدل عليه من التبعيضية في قوله: «فإنه من العوارض».

ويؤيده ما قاله في شرح«المطالع» للذاتي خواص ثلاث:

الأولى: أن يمتنع رفعه عن الماهية على معنى أنه إذا تصور الذاتي، وتصورت معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها.

الثانية: يجب ثبوته لها على معنى أنه ليس يمكن تصور الماهية إلا مع تصوره ومع التصديق بثبوته لها.

وهما ليستا بخاصتين مطلقتين؛ لأن الأولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الأعم والثانية بالمعنى الأخص. انتهى، كلامه.

وعلى تقدير الاستفادة بطريق التعريف، فنقول في الجواب: إن معنى عدم إمكان تصور الشيء بدون الذاتي، أنه لا يمكن تصور ذلك الشيء بالكنه بدونه بوجه من الوجوه، سواء كان بطريق الإخطار بأن يكون ملحوظًا قصدًا، وبالذات أو لا بأن يكون ملحوظًا تبعًا؛ إذ ليس تصور ذلك الشيء إلا تصور ذاتياته، فلا يمكن بدونه أصلاً، والمستلزم تصور اللازم ليس إلا تصور الملزوم بطريق الإخطار بأن يكون الملزوم ملحوظًا قصدًا، وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة، وهو ما إذا لم يكن الملزوم متصورًا بطريق الإخطار والقصد، وإلا لزم أن يكون الذهن متنقلاً عن ملزوم واحد إلى لازمه، وإلى لازم لازمه بالغًا ما بلغ حتى تحصل اللوازم بأسرها في الذهن، وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتي عليهما.

فإن قيل: قد صرح السيد الشريف ـ قدس سره ـ في «حاشية المطالع» بأن الخاصة الثانية للذاتي؛ أعني: ما لا يمكن تصوره بدونه مما لا بد فيه من تصور الذاتي، والماهية بطريق الإخطار، ولا يكفي فيه إخطار الماهية فضلاً عن تصورها.

قلت: المحتاج إليه هو التصديق بثبوت الذاتي لها ضرورة أنها تصديق لا بد فيه من تصور طرفيه بالذات لاستلزام تصورها تصوره يرشدك إليه عبارته.

(قوله: على ما نص عليه في «حواشي المطالع») قال السيد الشريف ـ قدس سره ـ في بيان قوله: بأن المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم التفصيلي، فربما يطرأ على الذهن ما يوجب إعراضه عن اللازم فلا يستمر اندفاعه؛ أي: إذا تصور الملزوم، وكان ملحوظًا قصدًا مخطرًا بالبال استلزم تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب، وفي هذا المقام بحث نص عليه في «حواشي المطالع» فليرجع إليه.

(**قوله: وأيضًا زمان تصور اللازم**) جواب ثان عن الإيراد المذكور؛ يعني: إن معنى قولنا: الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه أنه لا يمكن تصور الشيء بالكنه في زمان لا يكون الذاتي، متصورًا في ذلك الزمان ضرورة أن تصور الشيء بالكنه لا يكون إلا بتصور ذاتياته، فيكون تصوره عين تصور ذاتياته، فلا بد أن يكونا في زمان واحد بخلاف تصور اللازم، فإنه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة أن تصور اللازم مغاير لتصور الملزوم وتابع له، وامتناع توجه النفس نحو الشيئين في زمان واحد.

وإذا كان زمان تصوريهما متغايرين صدق أنه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم؛ لانفكاكه عنه في زمان تصوره، فلا ينتقض حد الذاتي باللوازم المذكورة نقل عنه؛ لأن تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له، وإلا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم، واللازم باطل بالضرورة.

ثم إن تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعد له مما لا يخفى، ولذا قالوا: الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والمعرف ما يلزم من تصوره تصور شيء آخر مع أن المبادئ معدات للمطالب فإن قيل: فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور الملزوم قلت: معناه أن تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل، ولقائل أن يمنع تغاير زماني التصورين فإن من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد إلى شيئين يرد عليه أن الحال في تصور الذاتي كذلك أيضًا، تأمل.

والأولى في الجواب أن يقال: معنى عدم إمكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم إمكان ملاحظته مجردًا عنه كما أن معنى إمكانه بدون العرضي إمكان ملاحظته مجردًا عنه. انتهى كلامه.

إن أراد أنه معد حقيقة فهو باطل؛ لأن المعد ما يمتنع تصور اجتماعه مع المعد له ضرورة أنه يتوقف على وجود وعدمه، وتصور الملزوم قد يجامع تصور اللازم، وإن أراد أنه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله: «مع أن المبادئ معدات» فإن المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة فيها، وتسمية المبادئ معدات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف في

«حواشي شرح الرسالة» فهو لا يفيد؛ إذ حينئذ يجوز اجتماعهما، فيرد عليه نقضًا على تقدير الاجتماع، وهذا البحث مندرج في قوله: «ولقائل أن يمنع تغاير زماني التصورين» كما لا يخفى.

وحاصل معنى اللزوم الذي اعتبره في اللوازم البينة هو ألا يتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم.

وبذلك صرح العلامة التفتازاني في «شرح المقاصد» في بحث الإضافة، ومنع تغاير زماني التصورين بعد الاستدلال عليه راجع إلى دليله، وإلا فهو غير موجه.

وحاصله: إن الدليل المذكور إنما يتم فيما إذا كان تصور الملزوم معدًا، وذلك غير لازم في جميع الملزوم مات بالنسبة إلى لوازمها البينة لجواز ألا يتوقف اللازم على ملزومه أصلاً بل يكون الأمر بالعكس كالإعدام بالنسبة إلى ملكاتها.

فإن الإضافة لما كانت داخلة في مفهوماتها، وتعقل الإضافة يتوقف على تعقل الملكات؛ لكونها طرفًا لها كانت الإعدام موقوفة عليها، أو لا يتوقف شيء منهما على الآخر كالمتضايفين، فإنهما يحصلان معًا من غير أن يتوقف أحدهما على الآخر وإلا لبطلت المعية.

وخلاصته: إن التلازم منحصر في العلة والمعلول أو بين معلولي علة واحدة، فعلى تقدير أن يكون الملزوم علة معدة يكون زمان تصور الملزوم مغايرًا لزمان تصور اللازم، وعلى التقدير الأخير يكون زمان تصور الملزوم هو زمان تصور اللازم، وبما حررنا لك من توجيه المنع ظهر أن اعتراض المحشي المدقق بعد نقل هذه الحاشية؛ بأن جوابه الثاني لا يجري في الإعدام بالنسبة إلى ملكاتها، وفي المتضايفين مبني على عدم التدبر في توجيه المنع المذكور.

ووجه التأمل أن وجود الماهية بالتغاير ليس إلا وجود الأجزاء، فلا يكون تصور الذات مغايرًا بالذات لتصور الذاتي؛ ولذا قالوا بالتغاير بالإجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم، فإن تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى.

والجواب الحق: ما ذكره بقوله: والأولى... إلخ.

وحاصله: إن في الذاتي تصور الذات بدونه غير ممكن؛ لأن وجوده عين وجودها كما أن المتصور أيضًا غير ممكن، وفي اللوازم التصور ممكن لكن المتصور ـ وهو انفكاك الملزوم عن اللازم ـ محال، وهذا كما قالوا: **إن في** الكليات الفرضية فرض الاشتراك ممكن، وإن كان المفروض محالاً بخلاف الجزئي، فإن الفرض والمفروض فيه محال، وتفصيل ذلك في «حواشي» السيد الشريف ـ قدس سره ـ على «شرح مختصر الأصول».

(قوله: وهذا القدر يكفينا في هذا المقام) يعني: هذا القدر من الانفكاك؛ أعني: كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا في الفرق بين الذاتي واللازم، وأما في قسمة الخارج عن الماهية إلى اللازم والمفارق فلا، بل يجب فيه الانفكاك؛ بمعنى: الانفصال وعدم الاستعقاب، ففي هذا إشارة إلى دفع ما يتوهم أن القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم.

وحاصله: إن الانفكاك الهادم للزوم هو؛ بمعنى: الانفصال وعدم الاستعقاب لا المغايرة لزمان، تأمل.

(قوله: وقيل أيضًا... إلخ) اعتراض ثان على قوله مما يمكن... إلخ؛ يعني: إن أريد بالإمكان في قوله مما يمكن تصور الإنسان بدونه الإمكان الخاص؛ أعني: سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالعرض وهو محال؛ إذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعروض، وإلا لم يكن عارضًا؛ إذ يصير محصله أن تصور كنه الإنسان بدون العرضي وتصوره لا بدونه؛ أعني: به ليسا ضروريين فيكون تصور كنه الإنسان بدون العرضي، وتصوره لا بدونه جائزًا؛ **إذ** لو امتنع لوجب أن يكون تصور كنهه بدونه ضروريًا.

وإن أريد بالإمكان الإمكان العام؛ أعني: سلب الضرورة عن أحد الطرفين، فهذا المعنى حاصل في الذاتي أيضًا؛ إذ كما يصدق على العرضي أن تصور الإنسان بدونه واجب، وكل واجب ممكن بالإمكان العام كذلك يصدق على الذاتي أن تصور الإنسان بدونه ممتنع، وكل ممتنع ممكن بالإمكان العام،

وتلخيصه أنه لما لم يقيد الإمكان العام بشيء من الطرفين كان صادقًا على كل من الواجب والممتنع.

(قوله: وجوابه... الخ) يعني: أنا نختار أن المراد بالإمكان الإمكان الخاص وتمنع لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي؛ بأن يكون هو سببًا لحصوله الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضي؛ بأن يكون مقارنًا له، فإن الجانبين المتقابلين في قولنا مما يمكن تصور الإنسان بدونه وتصور الإنسان لا بدونه؛ يعني: معه لا به، إذ المقابل بقولنا بدونه معه لا به، فالمعنى: تصور الإنسان بالكنه مقرونًا بغير العرضي وتصوره معه ليسا بضروريين ولا استحالة فيه، فإنه يجوز أن يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزمه تصور الأمور العرضية من اللوازم البينة.

أقول: وهذا الجواب إنما يتم لو كان الباء في قوله: «بدونه» للملابسة أما لو كان للسببية، فالمقابل بدونه به لا معه فالسؤال باق، ولعل هذا وجه التسليم في قوله: ولو سلم.

(قوله: يعتبر الإمكان بالنسبة إلى المقيد) يعني: إن الإمكان في قوله: «مما يمكن تصور الإنسان بدونه» داخل على التصور المقيد بقيد بدونه، فالإمكان إن اعتبر كيفية نسبة التصور إلى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضي أو به ليسا ضروريين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرضي، وأما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود إلى ذات التصور المقيد، حتى يصير المعنى: التصور بالكنه المقيد بكونه حاصلاً بدون العرضي ممكن؛ يعني: ليس وجوده ولا عدمه ضروريًا؛ بمعنى: إنه قد يحصل وقد لا يحصل، فلا استحالة فيه؛ لأن الإمكان حينئذ راجع إلى ذات التصور لا إلى بدونه حتى يلزم ما ذكر نقل عنه.

وتوضيحه أن قولنا: الرومي الأبيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي؛ لأن الإمكان اعتبر كيفية نسبة الوجود إلى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض إليه، فها هنا يجوز أن يعتبر الإمكان كيفية نسبة الوجود إلى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية نسبة الكون بدون العرضي إليه،

فعدم التصور بدونه مثل: عدم الرومي الأبيض؛ بألا يوجد أصلاً حينئذ لا بأن يوجد ولا يوجد وصفهما، فتأمل. انتهى كلامه.

وجه التأمل أن اعتبار الإمكان بالنسبة إلى التصور المقيد بعيد يأبى عنه الذوق السليم، فإنه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاتب من الأمور التي يكون تصور الشيء الحاصل بدونه ممكنًا، فإنه من العوارض.

أقول: ويستفاد منه أن الذاتي الأمر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن، ومن هذا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق؛ أعني: صدق تعريف الذاتي على اللوازم البينة بالمعنى الأخص، وهو أن التصور بدون اللوازم ممكن، لكن التصور محال بخلاف الذاتي، فإن التصور بدونه غير ممكن؛ إذ ليس تصور الشيء إلا تصور ذاتياته، فلا يكون بدونه ممكنًا بخلاف تصور اللازم، فإنه مغاير لتصور الملزوم، فيجوز تصوره بدونه وإن لم يوجد، وهذا هو الجواب الشافي الذي أشار إليه فيما نقل عنه.

(قوله: على أن تصور... إلخ) أي: على أنا لو سلمنا أن مقابل قولنا بدونه به وإن الإمكان كيفية نسبة القيد إلى المقيد، فنقول: إن تصور الشيء بالكنه بالعرضي؛ بأن يكون العرضي سببًا لحصوله غير ممتنع؛ إذ يجوز أن يكون للعرضي نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بكنهه.

كيف لا وقد قالوا: إنه يجوز أن يكون للمتباينين نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بمباين آخر، وإن لم يطرد في جميع العوارض.

(قوله: ويمكن اختيار... إلخ) جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني، وهذا هو الجواب الأسلم الأسبق إلى الفهم؛ يعني: إنا نختار أن المراد بالإمكان في قوله: مما يمكن تصور الإنسان بدونه الإمكان العام لكن لا مطلقًا حتى يرد أنه متحقق في الذاتي بل مقيدًا بكونه من جانب الوجود.

فمعنى قوله: «مما يمكن تصور الإنسان بدونه» أن تصور الإنسان بالكنه بدون العرضي يمكن وجوده؛ يعني: عدم التصور بالكنه بدون العرضي؛ أي: التصور به ليس بضروري، وهذا المعنى - أي: الإمكان العام المقيد بجانب الوجود - غير حاصل في الذاتي؛ إذ لا يصح أن يقال: تصور الإنسان بدون

الذاتي يمكن وجوده؛ يعني: التصور به ليس بضروري، نعم الإمكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مرَّ لكن هذا ليس بمعتبر في العرضي.

(قوله: قد أطلقها على الماهية) إن كان المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص كما هو الظاهر، فهذا الإطلاق غير مشهور بين القوم، وإن كان المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع.

قال السيد الشريف، قدس سره: والحقيقة الجزئية تسمى: هوية.

وفي شرح «التجريد»: وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من أفراد الحقيقة الجزئية، وتسمى: هوية.

* قال بعض المحققين: **(قوله: مستتبعًا له)** خبر بعد خبر «ليكون» والضمير في الوصف راجع إلى أثر الفاعل، وفي الظرف إلى الشيء، وقوله: «استتباع الضوء للشمس» الأظهر أن يقول: «استتباع الشمس للضوء» أو «تبعية الضوء للشمس» فإن الضوء تابع والشمس متبوع على ما هو ظاهر، وكذا يقال في قوله: «مثلاً ماهية زيد تستتبع الفاعل»: فإن الأصوب أن يقول: «تتبع».

وقوله: «من الضوء» بيان للأثر الحاصل من الشمس، وقوله: «يجعلها الشمس» النسخة الصحيحة: «يجعله» بتذكير الضمير.

(قوله: على ما قال الإشراقيون... إلخ) الظاهر من تقرير مذهبهم أن الماهية عندهم هي منشأ انتزاع الوجود المفهومي، فهو نفس الوجود الخارجي على ما يحدثه من أخذت الفطانة بيده، وما عدا الوجود الخارجي عندهم في الممكنات ليس بحقيقة، وكان هذا ما ساقهم إلى القول بمجعولية الماهيات، وأما المشاءون فإنهم لما قرروا أن الماهية غير الوجود وأقاموا الأدلة على ذلك لزمهم القول بأن الماهيات غير مجعولة، فإن أثر الفاعل لما كان هو الممكن اتفاقًا وكان الممكن عندهم أمر مؤلف من الماهية والوجود لزمهم القول بأن الجعل مؤلف لا بسيط، فليتدبر.

وكأن هذا مراد من قال: إن المجعول هو الماهيات المركبة لا البسيطة.

وقال المصنف: قال بعضهم: الماهية ليست بمجعولة مطلقًا؛ إذ لو كانت الإنسانية مثلاً بجعل الجاعل لم تكن الإنسانية عند عدم جعل الجاعل، واللازم

باطل، أما بيان الملازمة فلأنه يكون حينئذٍ أثرًا للجعل وما يكون أثرًا له ينتفي بانتفائه، وأما بطلان التالي فلأنه سلب الشيء عن نفسه وهو محال.

وأجيب بالمنع، فإنه إن أريد بقوله: «لم تكن الإنسانية إنسانية» قضية معدولة يكون موضوعها موجودًا فلا نسلم هذا الاستلزام، وإن أريد قضية سالبة فلا نسلم استحالة سلب الشيء عن نفسه، ألا يرى أن المعدوم في الخارج دائمًا مسلوب عن نفسه؟ فإذا ارتفع الجعل في وقت أو دائمًا ارتفعت الإنسانية كذلك، فيصدق قولنا: ليست الإنسانية إنسانية.

وقال بعضهم: إنها مجعولة مطلقًا؛ إذ لو لم تكن الماهية مجعولة لارتفعت المجعولية مطلقًا سواء كانت في نفسها أو في وجودها أو في اتصافها بالوجود، ولو ارتفعت بالكلية لزم استغناء الممكن عن المؤثر، فينتج أنه لو لم تكن مجعولة لزم الاستغناء، والتالي باطل، فالمقدم مثلاً فثبت نقيضه.

وأجيب بأن المجعول هوية الوجود لا ماهية الموجود، فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهية بأسرها ارتفاع المجعول رأسًا، واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر. انتهى.

(قوله: كما أنه يحصل من الشمس أثر في مقابلها... إلخ) فإنه لم يتضح لك حقيقة الحال بهذا المثال، فاستمع لما يتلى عليك من المقال، إنك إذا قابلت شيئًا شفافًا ومجلى مصفى هل ترى صورتك في ذلك الشيء المقابل أم لا؟ فإذا رأيت فهل هناك شيء موجود ينزع العقل منه شيئًا ويصفه بالوجود مع أنه ليس بموجود حقيقة بل ظل وخيال؟.

(قوله: وأما عدم التمايز... إلخ) قال مولانا خالد: كأنه قيل: إذا لم يكن كون الماهية ماهية بجعل جاعل يلزم كون الماهية ماهية من غير جعل، وتأثير فيها من الفاعل، فما معنى ما تقرر عندهم من أن الماهيات المعدومة لا تمايز بينها فأجاب بما ترى. انتهى.

(قوله: به) أي: بالتمايز وعدمه.

(قوله: فاندفع ما قال بعض الفضلاء... إلخ) فيه بحث من وجوه.

(أما أولاً) فلأنه إذا كان أثر الفاعل الماهية نفسها والوجود أمرًا انتزاعيًا

عقليًا على ما قرره أهل الإشراق لا يكون لفاعلية الفاعل معنى حينئذ؛ إذ ليس معناها إلا إيجاد موجود في الخارج، وذلك وإن حصل عندهم في هذه الصورة لكن إنما حصل ذلك الوجود باعتبار العقل وانتزاعه لا بتأثير الفاعل على ما هو شأنه، ولو سلم ذلك لكونه مذهبًا عندهم ولا مشاحة فيه ها هنا، لكن لا ينطبق جواب المحشي عليه قطعًا؛ إذ كلامه ـ أعني: قوله: «ما به الشيء موجود» ـ صريح في أن تأثير الفاعل إنما هو في الوجود، وذلك غير موجود في مذهب الإشراقيين، فكيف يقال: إن جواب المحشي منطبق على المذهبين جميعًا؟.

وأما ثانيًا: فلأن المحشي سيصرح بأن الأخصر ترك أحد الضميرين، فحينئذٍ ينتقض التعريف على مذهب الإشراقيين بالعلة الفاعلية ضرورة أن تأثير الفاعل لو كان في الماهية نفسها والوجود أمرًا انتزاعيًا لصدق عليه ما به الشيء هو، وإن لم يصدق عليه ما به الشيء هو هو؛ لأن الفاعل وإن لم يجعل الماهية ماهية لكن أثره الماهية نفسها، فلا فائدة في تطبيق هذا الجواب على المذهبين؛ إذ لا فرق بين الإتيان بالضمير الثاني وتركه في نظر المحشي.

وأما ثالثًا: فلأنه أحال هذا التقرير إلى «شرح المواقف» وأمثاله، مع أن الشريف ما قرر بذلك بل رفع النزاع بين الفريقين، وجعل مآلهما إلى أن أثر الفاعل هو اتصاف الماهية بالوجود نظير انصباغ الثوب بصبغة، ووجه كلا المذهبين بما لا ينافي المذهب الآخر، ولما كان أثر الفاعل إنما هو اتصاف الماهية بالوجود على ما حققه وكان ذلك التعريف خاليًا عن الإشعار بذلك الأثر سواء أورد الضميران أو ترك أحدهما، فلا يصدق على العلة الفاعلية عند الكل، فقول المحشي: «إن الماهية ليست بجعل جاعل» مبني على هذا التحقيق كما هو عادته من السلوك في المسالك الشريفية.

(قوله: لكن فرق بين ما به الموجود... إلخ) حاصله: إن الفاعل سبب الإيجاد والماهية سبب التمييز.

(قوله: قلت: هذا من ضيق العبارة... إلخ) أقول في دفعه: لا لزوم إلى ذلك؛ إذ غاية الأمر لزوم سببية الماهية لكونها تلك الماهية؛ لأن الباء متعلقة بالنسبة القائلة بأن ذلك الشيء هو هو، وتلك النسبة هي ذلك الكون لا نفس

الماهية، ألا يرى أن هذا المحقق فرق فيما سبق بين الماهية وبين كون الماهية تلك الماهية، وحمل قول المحشي: «إذ الماهية ليست بجعل جاعل» على الثاني؛ لتطبيق الجواب السابق على مذهبي الإشراقية والمشائية. انتهى كلنبوي.

فإن قيل: «لا مغايرة... إلخ» **حاصله**: نقض التعريف باستلزامه فسادًا مخصوصًا، وهو مغايرة الشيء لنفسه، والجواب بمنع الاستلزام، وحمل السببية المستفادة من الباء على كون الماهية ماهية دون نفس الماهية.

(قوله: بمعنى أنه لا يحتاج... إلخ) هذا المعنى مستفاد من كون تقديم الظرف ـ أعني: به ـ للحصر، وبهذا يظهر أنه لا يرد على التوجيه الأول النقض بالذاتي بمعنى الجزء؛ لأن كون الإنسان إنسانًا ليس بمجرد الحيوان فقط أو بمجرد الناطق فقط، بل بمجموعهما، فلا يصح الحصر بالنسبة إلى جزء الماهية، وإنما يصح بالنسبة إلى نفس الماهية والحقيقة؛ ولذا خص النقض بالذاتي الجزء بالتوجيه الثاني.

(قوله: وحاصل الدفع... إلخ) قال الكلنبوي: لا يتضح هذا الحاصل إلا بأن يقال: المراد من ملاحظته مجردًا عنه ملاحظته من غير أن يكون اللازم من أجزائه التي يقوم بها الملزوم في الخارج والذهن، فإن تصور البيت بدون مواده محال وبدون لوازمه ممكن، وإن كان المتصور ـ أعني: كون بدون اللوازم ـ محالاً في الواقع.

(هذا) لكن هذا الجواب مبني على كون الباء في قوله: «بدون» للملابسة مع أن الحق أنها للسببية، فالحق في الجواب أن المراد من التصور هو التصور بطريق الاكتساب بدليل باء السببية، ولا شك أن اكتساب الكنه إنما يمكن بمدخلية الذاتيات لا بمدخلية العرضيات، فلا إشكال تدبر. انتهى.

(قوله: أقول مقصود الشارح... إلخ) قال الكنقري: على أن قوله: «مع أنه على تقدير... إلخ» إن أراد به أنه تبقى الأجزاء داخلة في تعريف العوارض بعد هذه الإرادة على ما يقتضيه سوق كلامه ففساده في غاية الوضوح، وإن أراد أنها تبقى داخلة في تعريف الماهية بعد هذه الإرادة فلا معنى له، وبالجملة فاندفاعه ظاهر مما حققناه. انتهى.

أما التحقيق الذي أشار إليه فهو قوله: ثم إن المقصود من هذا الكلام بيان امتياز الماهية عن العوارض على أن تقدير أن يكون الضمير للشيء في تعريف الماهية وامتيازه عن أجزائها أيضًا، على تقدير أن يكون الضمير الثاني للموصول على ما وجهناه سابقًا، فعلى التقدير الأول تكون الأجزاء خارجة سابقًا ولاحقًا، ولا ضير في ذلك، وعلى التقدير الثاني تكون الأجزاء داخلة في تعريف الماهية، ولا ضير في ذلك أيضًا؛ إذ المقصود ها هنا امتيازها عن العوارض ليس إلا. انتهى.

(**قوله: بيان لسبب تفسير التصور... إلخ**) اعترضه بعض الأعلام بأن الفساد لا يكون قرينة على المراد، وإن كان قد يصلح قرينة على تحرير المراد، وأين هذا ها هنا.

واستظهر أن يكون (**قوله: وأما تصوره بالوجه... إلخ**) بيانًا لفائدة التفسير للتصور بالتصور بالكنه، وأن تكون القرينة عليه نفس المقام؛ أي: كون العوارض بخلاف الماهية، ولا يخفى عليك أنه كما ينتقض تعريف الذاتي باللوازم المذكورة كذلك... إلخ نسخة.

(**قوله: فاختبار الاستفادة... إلخ**) بحث فيه بأنه فعل ذلك تكثيرًا للفائدة، وبأن ورود الاعتراض على تعريف الذاتي أظهر بناء على أن اللوازم البينة لما كان تصورها لازمًا لتصور الشيء تبادر منه قطعًا عدم إمكان تصور الشيء بدونها، بخلاف ورودها على تعريف العرضي؛ إذ لما وقع التعدد والتغاير ها هنا تبادر إلى العقل أنها مما يمكن تصور الشيء بدونها، فلا ترد من أول الأمر على تعريف العرضي، ولذلك خص الاستفادة والاعتراض بتعريف الذاتي، وإن كان التعريفان مشتركين في ورود الاعتراض.

(**قوله: اللهم إلا أن يقال... إلخ**) نظر فيه بأن سوق كلام المحشي يأباه، ووجه هذا النظر أن تعريف العرضي ظاهر في نظر المعترض، فالاستفادة إنما هي بالنسبة إلى تعريف الذاتي.

(**قوله: انتهى كلامه**) قال مولانا خالد: ترك ذكر الثالثة، وهي أنه يتقدم على الماهية في الوجودين على ما في «شرح المطالع» قال: وهي خاصة مطلقة.

قال السيد في «حواشيه»: لا يشارك الذاتي فيها العرضي اللازم؛ لعدم تحقق العرضي إلا بعد تحقق الماهية، وعدم انتفائه إلا بعد انتفائها كالزوجية للأربعة. انتهى.

أقول: وترك «شرح المطالع» نفسه خاصة رابعة يذكرها قدماء المناطقة، وإن لم تكن من الخواص المطلقة، وهي كون الذاتي غير مجعول، ولعل المتكلمين يخالفون في ذلك؛ فلذا وقع له تركها، تدبر.

(قوله: لا استلزام وإلا) أي: وإن لم يمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة لزم... إلخ.

(قوله: وهو محال) وغير ثابت فيما إذا كان له تصور الملزوم قصدًا، فضلاً عما إذا كان تصوره بغير القصد والإخطار.

(قوله: فإن قيل... إلخ) بحث فيما يستفاد من الجواب، وهو اختصاص الاستلزام في الملزوم مع اللازم بوجه القصد والإخطار، دون تخصيص الماهية مع الذاتي بذلك، وبعد فإن في هذا الجواب من الإنظار ما لا يخفى على المتدرب بالعقليات؛ إذ يرد عليه **أولاً**: اقتضاؤه كون قضية الاستلزام خاصة مطلقة، وهو خلاف ما أجمعوا عليه.

وثانيًا: أنه لا يبقى معه معنى للملازمة بعد جواز الانفكاك المترتب على هذا التقرير.

وثالثًا: ورود التهافت على قولهم: الاستلزام مشروط بما إذا كان الملزوم ملحوظًا بطريق الإخطار، فإنه لوضح كونه ملحوظًا لا بهذا الطريق لم يبقَ ملزومًا.

(قوله: مع أن المبادئ معدات للمطالب) أي: على ما هو رأي المحققين من الحكماء، وأما ما نسب إليهم من قولهم: بالإيجاب وكون تأدية النظر إلى المطلوب على طريق الوجوب؛ فمعناه كون الفيض النازل من عند الحق بعد تمام المعدات واجب النزول، حيث لا بخل في الفياض ولا عجز، ثم إن باقي المذاهب في هذا الموضوع مشهورة فلا نطيل بها.

(قوله: وهذا البحث مندرج في قوله ولقائل... إلخ) نظر فيه بعض

فضلاء المحققين بقوله: إن كونه بمنزلة المعد يكفي فيما ادعاه المحشي من تغاير الزمانين.

(قوله: مبني على عدم التدبر... إلخ) وجهه: إن هذا الاعتراض مندرج في قوله: «ولقائل أن يمنع... إلخ» فما معنى إيراده بعد نقله؟ ونظر فيه.

أولاً: بأن المقصود به إيراده على الجواب الأول لا على الجواب الثاني المذكور في الحاشية المنقولة، ولو سلم أنه إيراد على جوابه الثاني فهو تفصيل لما أشار إليه المحشي بقوله: «ولقائل» فما معنى عدم تدبره في توجيه المنع على أن المنع المذكور بهذين البندين لا يرد ها هنا لا على جوابه في الأصل، ولا على جوابه الأول في الحاشية؟.

أما المتضايفان فلأنا نجزم قطعًا أن زمان تعقل أحدهما غير زمان تعقل الآخر وإن لم يكن بين الزمانين زمان، ولا انفكاك بخلاف تصور الذاتي مع تصور الشيء، وقد صرح في «المواقف» بخروج المتضايفين عن اللوازم البينة فضلاً عن خروجهما عن تعريف الذاتي، وبأن كلاً منهما يحتاج إلى تصور مستقل؛ وذلك يقتضي زمانين قطعًا، وأما الأعدام بالنسبة إلى ملكاتها، فكذلك أيضًا ضرورة أن تصور العدم المضاف غير كافٍ في تصور المضاف إليه؛ إذ الإضافة وإن كانت داخلة لكن المضاف إليه خارج فيحتاج إلى تصور مستقل حاصل في زمان آخر، وذلك كافٍ في غرض المحشي قطعًا.

فإن قلت: إذا كان المنع غير موجه بهذا التوجيه الذي ذكروه فما توجيهه الصحيح؟

قلنا: أراد المنع المجرد أو مع السند، وهو ما يفهم من ظاهر قولهم: في تعريف اللازم البين ما يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء من وجود التصورين معًا في زمان، مع أن المحشي في أصل أجوابه مانع، فلما أورد كلامه في صورة الاستدلال ورد عليه المنع المذكور، ولو أورد كلامه على صورة السند لما ورد عليه المنع المذكور، ثم إنه لما أشار إلى رد المنع المذكور بقوله: «فإذا تمسك... إلخ».

وحاصله: إن المنع المذكور باطل؛ إذ يلزم توجه النفس إلى شيئين في

زمان واحد، وذلك ممتنع رده بقوله: «يرد عليه» وحاصله: النقض بالجريان والتخلف.

(قوله: والجواب الحق... إلخ) قال المحقق الكنقري: والحق أن هذا الجواب أيضًا مبني على اعتبار تغاير زماني التصورين، وإلا فلو كان مبنيًا على اتحاد زماني التصورين لا يمكن الانفكاك بين التصورين؛ لأنه إذا كان زمانهما متحدًا يكون رفع أحدهما رفع الآخر قطعًا على ما هو المفروض من اللزوم والاتحاد بينهما زمانًا، فمآل الجوابين واحد. انتهى، فتأمل.

(قوله: وتلخيصه... إلخ) فيه أن الإمكان العام هو ما سلب فيه الضرورة عن أحد الجانبين سواء كان الجانب الآخر ضروريًا أو لا، وعلى هذا التلخيص يكون كل من الجانبين ضروريًا، فهذا مع مخالفته لما صرحوا به غير صحيح أيضًا؛ لأن الإمكان حينئذٍ لا بد أن يحمل على سلب الضرورة عن أحد الجانبين، فإما أن يصدق على الذاتي أو على العرضي، ففي إرادة واحدة لا يصدق عليهما معًا، مع أن مقصود المعترض ذلك ليس إلا، والظاهر أن المراد بالإمكان العام هو المقيد بجانب العدم؛ ولذا حمله المجيب على المقيد بجانب الوجود، والمعنى حينئذٍ أن تصور كنه الشيء بدون العرضي ليس بضروري سواء كان عدم تصوره بدونه ضروريًا كما في الذاتي أو لا كما في العرض؛ إذ حينئذٍ يكون التصور بدونه وعدمه بدونه غير ضروري، أفاده بعض المحققين.

(قوله: يأبى عنه الذوق السليم) وقد صرح الشيخ عبد القاهر في «دلائل الإعجاز» بأنه ما من كلام فيه أمر زائد على مجرد إثبات الشيء للشيء أو نفيه عنه إلا وهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام. انتهى. فصرف الكلام إلى خلافه يأباه الطبع.

(قوله: وهذا هو الجواب الشافي... إلخ) فيه بحث؛ لأنه إن أراد أن الجواب الشافي مبني على هذا الاعتبار البعيد فغير مسلم، كيف والجواب الشافي مبني على تحرير المراد من التعريف مع قطع النظر عن هذا الاعتبار البعيد كما لا يخفى على من له أدنى نظر بأسلوب عبارته سابقًا؟ وإن أراد أن

الجواب الشافي كما يمكن أن يؤخذ من اعتبار الإمكان بالنظر إلى القيد بالتحرير الذي ذكره يمكن أن يستفاد من اعتبار الإمكان بالنظر إلى المقيد كما هو الظاهر من كلامه، فيرد عليه أنه يلزم حينئذ أن يكون اعتبار الإمكان بالنظر إلى القيد واعتباره بالنظر إلى المقيد متساويين، مع أنه كيف يستفاد من البعيد ما هو الشافي الأقرب؟.

والحق أن الجواب الشافي مبني على اعتبار الإمكان بالنظر إلى القيد بتحرير المراد من التعريف، ولا يلزم من اعتبار الإمكان في تعريف العرضي بالنظر إلى المقيد فقط لضرورة راعية إليه اعتباره في التعريف المستفاد منه للذاتي حتى يحصل منه الجواب الشافي، فتدبر فإنه دقيق. أفاده المحقق الكنقري.

(قوله: لكن هذا ليس بمعتبر في العرضي) قال المحقق السابق: لكن بقي ها هنا شيء، وهو أنه إذا اعتبر الإمكان العام المقيد بجانب الوجود تكون الضرورة مسلوبة عن عدمه، فيكون جانب الوجود على عمومه، فإن كان ضروريًا يكون منافيًا لما صرحوا به من أنه يجوز تصور الكنه بالعرضي، وقد سبق وإن لم يكن ضروريًا يلزم جواز تصور الكنه بالعرضي، فيرد الشق الأول من السؤال، إلا أن يقال: المقصود ها هنا دفع الاعتراض بصدق تعريف العرضي على الذاتي وقد حصل، وما ذكر فمبني على الترديد، ولا يلتفت ها هنا إلى ما ذكر، بل يبقى على عمومه على أنه من قبيل تشكيكات الرازي. انتهى.

(قوله: إن كان المراد... إلخ) تقرير جواب عن اعتراض المحشي على الشارح بأنه خالف المشهور وأتى باستعمال غريب غير معروف، وهو بمنزلة اعتراض على كلام المحشي، وبحث في هذا الجواب بأن التخصيص في العبارة المشهورة نفس الشخص، بدليل أن بعض ما له دخل في التشخص أمر عدمي، فكيف يكون عين الهوية الموجودة في الخارج؟ فيكون موافقًا لما صرح به الشريف وغيره من أن الهوية اسم الحقيقة الجزئية، وبدليل أن بعض الفضلاء صرح بأن التشخص زائد على حقيقة الشخص عارض له، فلو أبقي الكلام

المشهور على ظاهره لكانت الهوية عبارة عن الأمر العارض للشخص، فلا بد أن يكون التشخص في هذا المشهور نفس الشخص.

وبهذا ظهر وجه صحة إيراد المحشي بقوله: «والشارح أطلقها على الماهية باعتبار التشخص» إذ التشخص فيه باقٍ على ما يتبادر منه لا بمعنى الشخص، وإطلاق الهوية على الماهية باعتبار التشخص سواء كان المراد منه الماهية المشروطة بشرط التشخص، أو المراد منه الماهية مع التشخص غير معروف، إنما المعروف أن الهوية عبارة عن الهذية، وهي الحقيقة الجزئية. هذا ما أفاده بعض المدققين، وهو دقيق محتاج إلى التدبر.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: قلت: بعد التسليم)** يعني: لا نسلم أن الشيء بمعنى الموجود لِـمَ لا يجوز أن يكون بمعنى ما يصح أن يعلم ويخبر عنه وبعد التسليم فرق... إلخ؟.

(قوله: وبه يظهر... إلخ) أي: بما ذكرنا من أن معنى قوله: «ما به الشيء هو هو»: ما به الشيء ذلك الشيء يظهر أن الضميرين للشيء.

(قوله: وقد يجعل أحدهما للموصول) وهو الثاني لا الأول؛ إذ لا صحة له تأمل[1].

(قوله: لكن ينتقض ظاهر التعريف... إلخ) وأما باطنه وإن أمكن تصحيحه بجعل «هو هو» بمعنى الاتحاد في المفهوم، لكنه ارتكاب خلاف المتبادر والاصطلاح من غير ضرورة لظهور الوجه الصحيح الحالي عن ارتكاب مثل هذا التكلف، وهو جعل الضميرين للشيء، وهذا هو المراد بقوله: «وجعل هو هو... إلخ».

(قوله: بعد تسليم الاستفادة... إلخ) نقل عنه: يعني يجوز ألا يكون ما ذكره معرفًا مساويًا للمرضي كما يشعر به كلمة «من» في قوله: «فإنه من

---

(١) لأن ضمير الموصول خبر المبتدأ، ولو كان ضمير الموصول هو الأول لزم تقديم الخبر على المبتدأ، وهو ليس بجائز؛ لأن تقديم المبتدأ واجب إذا كانا معرفتين، وها هنا كذلك، فلا يصح أن يكون الموصول هو الأول. كذا في كتب النحو.

العوارض» فلا يكون المستفاد أيضًا معرفًا مساويًا للذاتي، بل يكون[١] أعم.

أقول: بل المعني المفهوم من السوق: إن مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه ليس ما به الإنسان هو هو؛ لأنه من العوارض له، ولا شيء من العوارض للإنسان ما به الإنسان هو هو، فلا شيء مما يمكن تصور الإنسان[٢] بدونه ما به الإنسان هو هو.

وأقول بعد تسليم الاستفادة المذكورة: معني عدم إمكان تصور الشيء بدون الذاتي: إن تصوره موقوف عليه ومحتاج إليه، لا ألا يمكن انفكاكه عنه، فلا ترد اللوازم المذكورة، لكن يرد عليه أحد المتضايفين بالنسبة إلى الآخر، والملكات بالنسبة إلى الأعدام، كما يرد على ما في الحاشية أيضًا.

(قوله: بطريق الإخطار) بألا يتصور تبعًا وضمنًا، بل يلاحظ قصدًا وفيه بحث نص عليه في تلك الحواشي أيضًا.

(قوله: وأيضًا زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم... إلخ) نقل عنه؛ لأن تصور الملزوم معرف لتصور اللازم لا سبب موجب له، وإلا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة، ثم إن تحقق معنى اللزوم بين المعرف والمعلول[٣] مما لا يخفى، فلذلك قالوا: الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والمعرف ما يستلزم تصوره تصور شيء آخر مع أن المبادئ معدات للمطالب.

فإن قيل: فما معنى قولهم: «تصور اللازم البين بالمعنى الأخص لا ينفك عن تصور الملزوم»؟.

---

(١) لأن تعريف الذاتي نقيض لتعريف العرضى، وتعريف العرضي تعريف بالأخص، ونقيض الأخص أعم من نقيض الأعم.

(٢) لأن المستفاد من قول الشارح مما يمكن تصور الإنسان بدونه أنه كل ما لا يمكن التصور بدونه فهو ذاتي، فيكون الفرق أعم من أن يتناوله اللوازم البينة بالمعنى الأخص فلا يكون إلتعريف مانعًا.

(٣) ما ذكره في تحقق اللزوم بين المعد والمعلول، وما تمسك به من قولهم: الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، غفل عن الفرق بين اللزوم للشيء واللزوم عن الشيء.

قلنا: معناه: إن تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل، ولقائل أن يمنع تغاير زماني التصورين، فإن من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد إلى شيئين يرد عليه أن الحال في تصور الذاتي كذلك أيضًا، تأمل.

والأولى في الجواب أن يقال: معنى عدم إمكان تصور الشيء بدون الذاتي: عدم إمكان ملاحظته مجردًا عنه، كما أن معنى إمكان تصوره بدون العرضي إمكان ملاحظته مجردًا عنه.

(قوله: يلزم أن يجوز تصور الكنه بالعرضي) إذ يلزم حينئذٍ أن يكون كون تصور الكنه بدون العرضي وعدم كونه بدونه غير ضروريين، وإذا كان كون تصور الكنه بدون العرضي غير ضروري يلزم أن يكون عدم كون تصور الكنه بدونه جائزًا، وإذا كان عدم كون تصور الكنه بدون العرضي جائزًا يكون كون تصور الكنه بالعرضي جائز، وهو المحدود.

(قوله: مع العرضي لا به) فإن مقابل قولنا: «بدونه» هو قولنا: «معه» لا قولنا: «به». كذا نقل عنه.

(قوله: يعتبر الإمكان بالنسبة إلى المقيد) نقل عنه: وتوضيحه أن قولنا: «الرومي الأبيض» ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي؛ لأن الإمكان اعتبر كيفية نسبة الوجود إلى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض إليه، فهنا يجوز أن يعتبر الإمكان كيفية نسبة الوجود إلى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية نسبة السكون بدون العرضي إليه، فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الأبيض بألا يوجدا أصلاً لا بأن يوجدا ولا يوجد وصفهما، تأمل.

(قوله: على أن تصور الكنه... إلخ) جواب على تقدير تسليم الملازمة أيضًا.

(قوله: أي ليس عدمه ضروريًا... إلخ) أي: ليس عدم كون تصور الكنه بدون العرضي ضروريًا سواء كان وجوده ـ أي: وجود كون تصور الكنه ـ بدون العرضي ضروريًا أو غيره بخلاف الذاتي، فإن عدم كون تصور الكنه بدون الذاتي ضروري فلا يكون ممكنًا بهذا المعنى.

* قال المرعشي: (**قوله: يعني: لا نسلم أن الشيء بمعنى الموجود لِـمَ لا يجوز... إلخ**) فإن قلت: المعدوم ليس بشيء عند الأشاعرة كما سيأتي في المتن، وسيجيء من الشارح أيضًا الشيء عندنا الموجود.

قلت: سيصرح الخيالي بأن الأشاعرة لا ينكرون إطلاق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازًا. انتهى.

وفي بعض الحواشي: الخلاف في الشيء بمعنى المتقرر الثابت في الخارج، فإنه مرادف للموجود عند الأشاعرة، والمعتزلة منعوا ترادف الثبوت للوجود، بل قالوا: ثبوت الشيء بحيث يكون مظهرًا لآثاره هو الوجود، وإلا فهو الثبوت فقط، وأما الشيء اللغوي وهو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه فيعم المعدومات اتفاقًا.

(**قال الخيالي: يستفاد منه... إلخ**) أي: من تعريف العرضي بما يمكن تصور الشيء بدونه، وجه الاستفادة أنه لا واسطة بين الذاتي والعرضي مما يمكن حمله على الشيء، فأي منهما يعرف بشيء يكون سلب ذلك الشيء تعريفًا للآخر، فظهر أن الاستفادة بمعونة من الخارج.

فإن قلت: إن مخالفته للذاتي تفهم من قوله: «بخلاف الذاتي».

قلت: يفهم منه مخالفته للنوع، والذاتي أعم منه، ولا يلزم من المخالفة للأخص المخالفة للأعم، على أن المخالفة لا تنفي الواسطة.

(**قال الخيالي: أو يرد عليه اللوازم... إلخ**) اعلم أن اللوازم البينة بالمعنى الأخص قسمان: ما يحمل على الملزوم كالزوجية للأربعة، وما يكون مباينًا له كالبصر للأعمى، فالورود يكون بكلا القسمين، إلا أن يخصص الموصول بما يكون محمولاً على الشيء، فالوارد يختص بالأول، والإيراد بالقسم الأول يرد على التعريف المستفاد منه أيضًا، وهو تعريف العرضي؛ لأنه يخرج منه مع أنه عرضي، هذا إن خص الموصول بالمحمول، وإلا يرد عليه أيضًا المباين الممكن تصور الشيء بدونه؛ لأنه يدخل فيه مع أنه ليس بعرضي.

(**قوله: كما يشعر به كلمة من... إلخ**) فإنها تشعر بأن المعرف بهذا التعريف بعض من العوارض، فيكون تعريفًا للأخص بالسلب المستفاد منه،

فيكون أعم من الذاتي لوجوده في ضمن القسم الآخر من العوارض، فإن الأخص من الشيء إذا سلب يكون السلب أعم من نقيض ذلك الشيء.

(قوله: فلا ترد اللوازم المذكورة) لا يخفى عليك أن حمل عدم الإمكان في التعريف المستفاد على التوقف والاحتياج يتوقف على حمل الإمكان في التعريف المستفاد منه على عدم التوقف والاحتياج؛ إذ لا معنى للاستفادة حينئذٍ بدون حمل المستفاد منه على ما ذكر، وعلى هذا لا يرد السؤال على المستفاد منه أيضًا بخروج القسم الأول من اللوازم عنه؛ لأن عدم التوقف وعدم الاحتياج أعم من إمكان الانفكاك وعدم إمكانه، لكن لا يرد عليه أحد المتضايفين والملكات؛ لأنهما يخرجان عنه، وليس لهما عرضية بالنسبة إلى الآخر ولا عدم.

(قوله: ولقائل أن يمنع... إلخ) اعلم أن كلام الخيالي وإن كان توجيهًا يكفي فيه المنع، لكنه أورده في صورة الدعوى واستدل عليه فيما نقل عنه، فلذلك أورد المحشي المنع عليه، فللخيالي أن يقرر كلامه بالمنع؛ لئلا يرد عليه هذا المنع.

(قوله: فإن من تمسك... إلخ) التمسك إبطال سند المنع.

(قوله: يرد عليه... إلخ) نقض إجمالي إما باستلزام الفساد أو التخلف.

(قوله: تأمل) لعله إشارة إلى أن ليس ها هنا شيئان إن كان الذاتي تمام الماهية، وإن كان جزأها فزمان تصور الجزء جزء زمان تصور الكل لا مغاير خارج عنه كزمان تصور العرض، هكذا ذكره بعض الفضلاء.

(قوله: عدم إمكان ملاحظته مجردًا عنه) أي: عدم إمكان ملاحظة مجرده؛ أي: عدم إمكان فرض تجرده عنه، فإن الذاتي كذلك؛ لأن العقل لا يجوز تجرد الكنه عن الذات؛ لأن الكنه إنما يحصل بالذاتي، وأما الملزوم فالعقل يجوز تجرده عن لازمه، ففرض تجرده ليس بمحال، وإن كان التجرد في الواقع محالاً بخلاف الذاتي قد فرض تجرد الكنه عنه محال كما أن تجرده محل في الواقع.

وأيضًا يجوز أن يكون معناه: عدم إمكان ملاحظته لو فرض مجردًا عنه؛

أي: لو فرض أن الشيء مجرد عن الذاتي فإنه حينئذٍ لا يمكن تصور الشيء بالكنه؛ لفقد الذاتيات التي كان الكنه عبارة عنها، وأما الملزوم فإنه لو فرض تجرده عن اللازم يمكن تصوره بالكنه أيضًا؛ لأن اللازم ليس من أجزاء الكنه.

(قوله: إذ يلزم حينئذٍ أن يكون كون تصور الكنه) زاد لفظ الكون فيه وفيما بعده؛ ليفيد كون الإمكان كيفية لنسبة الكون بدون العرضي إلى تصور الشيء، ولو حذف لفظ «الكون» يكون المتبادر كون الإمكان كيفية نسبة الوجود إلى ذات التصور.

(قوله: يلزم أن يكون عدم كون تصور الكنه بدونه جائزًا) فيه أنه لا يلزم من عدم كون الوجود ضروريًا جواز العدم؛ لاحتمال أن يكون العدم ضروريًا، إلا أن يراد من جواز العدم الإمكان العام بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف العام لا عن الجانب الموافق.

(قوله: فإن مقابل قولنا: «بدونه» هو قولنا: «معه» لا قولنا: «به») لأن معنى دون المجاوزة والمفارقة فنقيضه المعية في آن واحد، والمعية أعم من أن يكون تصور العرض واسطة لتصور الكنه أولاً، والأول معنى به، ولما جاز أن يكون معنى بدونه بدون توسط داليته فحينئذ يكون مقابله هو قولنا: «به» بادر إلى التسليم.

أقول: على تقدير تسليم كون مقابل بدونه كونه به يكون حاصل التعريف المستفاد للذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه، بل يجب تصوره به، فحينئذ لا يرد السؤال باللوازم البينة بالمعنى الأخص؛ لأن تصور الملزوم ليس باللوازم، بل مع اللوازم، فانكشف لك من هنا جواب آخر لما سبق من السؤال باللازم.

(قوله: اعتبر) ماضٍ مجهول ضميره راجع إلى الإمكان، وجملته خبر «إن» وقوله: «كيفية» منصوب على أنه مفعول «اعتبر» وهو مضاف إلى قوله: «لنسبته».

(قوله: إلى ذات الرومي) أي: المقيدة بالبياض من حيث هي مقيدة بقرينة قوله: «في الممثل» إلى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي.

(قوله: فعدم التصور إلى قوله: بألا يوجد أصلاً) ليس المراد أن ذلك

مقتضى الإمكان بالنسبة إلى المقيد؛ لأن معنى الإمكان حينئذٍ أن وجود المقيد وعدمه غير ضروريين، لكن عدمه أعم من عدم ذاته مع وصفه جميعًا، ومن عدم وصفه فقط، ولما كان ذلك الأعم في مقام عدم التصور بدونه وعدم الرومي الأبيض متحققًا في فرده الأول في الواقع قال بألا يوجد أصلاً.

فإن قلت: إذا كان الإمكان بالنسبة إلى المقيد بلا ملاحظة القيد يكون مقتضى الإمكان عدم التصور بدونه بألا يوجد أصلاً.

قلت: هذا ليس محمل كلام الخيالي؛ بدليل قوله في أصل الحاشية: «وانتفاء المقيد قد يكون بعدم التصور» فتدبر، فمن قال: فيرجع الإمكان الخاص إلى التصور المقيد مع قطع النظر عن القيد عند قول المحشي، وانتفاء المقيد قد يكون بعدم التصور فقد غفل عن لفظة «قد» التي للتقليل، وحمله على التحقيق خلاف المشهور.

(قوله: لا بأن يوجدا) هذا على صيغة التثنية معطوف على قوله: «بألا يوجدا أصلاً» وضمير التثنية راجع إلى التصور والرومي، ولما كان عدم المقيد أعم من أمرين كما عرفت فيما سبق، وكان الواقع في نفس الأمر أحدهما أثبت الواقع ونفى غيره.

واعلم أن كون المعطوف تثنية يقتضي أن يكون المعطوف عليه تثنية أيضًا، مع أنه مفرد في النسخ التي رأيناها، ولا يجوز أن يكون مفردًا على أن تكون الهمزة همزة «أو»، ويكون الفعلان متنازعين في وصفهما، ويكون المنفي بقوله: «لا بأن يوجدا» مقتضى الإمكان المعتبر بالنسبة إلى المقيد؛ لأن عطفه حينئذٍ على قوله: «بألا يوجد» غير جائز؛ لأن الجار مع المجرور في المعطوف عليه خبر لعدم التصور، فكذا المعطوف مع أن الجزء الثبوتي من المعطوف لا يصح وقوعه في مقام الخبر عن عدم التصور، بل إنما تصح خبريته عن وجود التصور فتدبر، وأما عطفه على غير ذلك فأصعب من خرط القتاد.

❁ قال شجاع الدين: **(قوله: هذا صادق... إلخ)** أي: تعريف الحقيقة والماهية، وهو ما به الشيء هو هو صادق على الفاعل، فلا يكون مانعًا لأغيار المعرف.

(**قوله: لأنا نقول... إلخ**) أي: لا نسلم صدق التعريف على الفاعل، بل الصادق ما به الشيء يتصف بالوجود.

(**قوله: بجعل جاعل**) أي: الفاعل لا يجعل الماهية ماهية، بل يجعلها متصفة بالوجود الخارجي.

(**قوله: فإن قلت... إلخ**) إثبات للمقدمة الممنوعة، وهي أن التعريف صادق على الفاعل.

(**قوله: الشيء بمعنى الموجود**) فمعنى التعريف: إن الماهية ما به الموجود موجود، وهذا المعنى صادق على الفاعل.

(**قوله: فيرد الإشكال**) أي: نقض التعريف بالفاعل.

(**قوله: قلت بعد التسليم... إلخ**) أي: لا نسلم أولاً أن الشيء بمعنى الموجود.

(**قوله: فرق... إلخ**) أي: لا نسلم أن معنى التعريف ما به الموجود موجود، بل معناه ما به الموجود ذلك الموجود، والصادق على الفاعل هو الأول دون الثاني.

(**قوله: إنما هو الأول**) وهو ليس معنى التعريف، ومعنى التعريف هو الثاني، وهو ليس بصادق على الفاعل.

(**قوله: وبه يظهر... إلخ**) أي: بما ذكر من الفرق بين ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود، وبيان أن معنى التعريف هو الثاني، وهو ليس بصادق على الفاعل، والصادق عليه هو الأول، وهو ليس معنى التعريف.

(**قوله: فلا يتوهم الإشكال... إلخ**) لأن الشيء ليس متحدًا بفاعله بداهة.

(**قوله وجعل هو هو... إلخ**) حتى لا يصدق على العرض.

(**قوله: الوجه الصحيح**) هو ما ذكره في جواب: «فإن قلت... إلخ» من أن الضميرين للشيء.

(**قوله: لكان أخصر**) فيه أن هو هو عندهم تعبير عن الاتحاد كأنه علم له، فإنهم جعلوا هذا المركب بمنزلة اسم واحد وعرَّفوه باللام، فقالوا: لهو

هو، فأخذها فيه إشارة إلى كمال الاتحاد المعتبر هنا، فلا يجوز حذف أحدهما.

(قوله: قيل عليه... إلخ) هذا الاعتراض وما بعده مبني على أن يكون معنى قول الشارح: «مما يمكن تصور الإنسان بدونه» إنه يمكن تصور الإنسان بدون تصور العرض، وليس كذلك، بل معناه: إنه يمكن تصور ثبوت ماهية الإنسان في العقل حال فرض عدم ثبوت العرض فيه، فالمستفاد منه أن الذاتي للشيء ما لا يمكن ثبوت ذلك الشيء في العقل حال فرض عدم ثبوته فيه، ولا يصدق هذا التعريف على اللازم البيِّن بالمعنى الأخص، فإنه يمكن أن يتصور ثبوت الملزوم في العقل حال فرض عدم ثبوت اللازم فيه، وإن كان التصور محالاً بخلاف الذاتي، فإنه تصور ثبوت شيء في العقل حال فرض عدم ثبوت ذاتيه فيه حينئذٍ كما أن المتصور محال، وقس على ذلك معنى إمكان تصور الشيء في الخارج حال فرض عدم ثبوت لازمه فيه، ومعنى امتناعه حال فرض عدم ثبوت ذاتيه فيه.

(قوله: بدونه) أي: بدون تصوره كما هو المتبادر، وما في قوله: «الذاتي ما لا يمكن... إلخ» عبارة عن المحمول؛ لأن المنقسم إلى الذاتي والعرضي هو المحمول، ومادة اللازم البيِّن غير مقررة، فلا يرد النقض بالاحتمال العقلي.

(قوله: اللوازم البيِّنة... إلخ) أي: يصدق عليها أنها لا يمكن تصور ملزوماتها بدون تصورها، فيصدق تعريف الذاتي على بعض العرضيات، وهو اللوازم البيِّنة بالمعنى الأخص، فلا يكون مانعًا.

(قوله: بالمعنى الأخص) اللازم البين بالمعنى الأخص ما يلزم من تصور الملزوم تصوره.

(قوله: بطريق الإخطار) أي: بطريق القصد لا بالتبع.

(قوله: بخلاف الذاتي) أي: فإن تصور الشيء سواء كان بالقصد أو بالتبع يستلزم ذاتيه، فلا يمكن تصوره مطلقًا بدون ذاتييه، فلا يصدق تعريف الذاتي على شيء من العرض.

(قوله: غير زمان تصور الملزوم) قال في الحاشية: لأن تصور الملزوم

معد لتصور اللازم لا بسبب موجب له، وإلا لما جاء بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة، ثم إن تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعلول مما لا يخفى.

قالوا: الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والمعرف ما يلزم من تصوره تصور شيء آخر مع أن المبادئ معدات للمطالب. انتهى كلامه.

فقوله: «معد... إلخ» فيه أن المعد يمتنع اجتماعه مع المدلول، وتصور الملزوم يجتمع مع تصور اللازم، وقوله: «مما لا يخفى... إلخ» فيه أن المعد يمتنع اجتماعه مع المطلوب، والمبادئ تجتمع مع المطالب فلا تكون معدات، بل هي محال المعدات، والحق أن تصور اللازم في زمان تصور الملزوم إلا أن الملزوم يتصور قصدًا واللازم يتصور تبعًا.

(قوله: فانفك في هذا الزمان) فيه أن انفكاك تصور اللازم عن تصور الملزوم ينافي اللزوم؛ لأن اللزوم امتناع الانفكاك.

(قوله: الإمكان الخاص... إلخ) أي: لا يكون كل واحد من تصور الكنه بدون العرض وتصوره بالعرض ضروريًا، وإذا لم يكن كل واحد منهما ضروريًا يكون كل واحد منهما جائزًا، ويلزم أن يجوز تصورًا لكنه بالعرض وهو باطل؛ لأنه إنما يحصل بالذاتي.

(قوله: وإن أريد الإمكان العام) أي: بقوله: «يمكن تصور الإنسان بدون... إلخ» والإمكان العام ألا يكون أحد طرفيه من حصوله ضروريًا.

(قوله: فهو حاصل... إلخ) فلا وجه لتخصيصه بالعرض.

(قوله: ومنع الملازمة) أي: لا نسلم أنه إن أريد الإمكان الخاص يلزم أن يجوز تصور الكنه بالعرض، وإنما تثبت تلك الملازمة أن لو كان اللازم لإمكان تصور الكنه بدون العرض بالإمكان الخاص إمكان تصوره بالعرضي، وهو ممنوع؛ لجواز أن يكون اللازم له إمكان تصور الكنه مع العرضي، ولو سلم أن اللازم له إمكان تصور الكنه بالعرضي فإنما تثبت الملازمة المذكورة إذا اعتبر الإمكان بالنسبة إلى القيد، وكان المعنى: إنه يمكن كون تصور الكنه بدون العرض بالإمكان الخاص، فكان كل واحد من كونه بدون العرضي ومن

كونه بالعرضي ممكنًا، فلزمه جواز تصور الكنه بالعرضي وهو ممنوع؛ لجواز أن يعتبر الإمكان بالنسبة إلى قيد؛ أعني: التصور المتصف بكونه بدون العرضي، ويكون المعنى أنه يمكن تصور الكنه المتصف بكونه بدون عرض بالإمكان الخاص، ويكون وجود التصور المقيد وعدمه ممكنًا، ويكون ما يلزم منه جواز عدم التصور المقيد بكونه بدون العرضي، وهو لا يستلزم جواز التصور بالعرض، وإنما يستلزمه أن لو انحصر عدم التصور المقيد بكونه بدون العرضي في انتفاء قيده، فيلزم جواز تصور الكنه بالعرضي، لكن لا ينحصر، بل قد يكون عدم التصور المقيد بانتفاء ذات المقيد، فحينئذٍ لا يلزم جواز تصور الكنه بالعرض فلا تثبت الملازمة المذكورة.

(قوله: مع العرضي) أي: مقارنًا للعرض.

(قوله: لا به) أي: لا بسبب العرض، ولو سلم... إلخ، فيكون المعنى أن التصور بالكنه الذاتي هو بدون العرض ممكنًا في نفسه؛ أي: وقوعه من المدرك وعدم وقوعه على السواء، ولا يخفى أن الغرض في هذا المقام هو الفرق بين الذاتي والعرضي بيان حالهما بالنسبة إلى الماهية، فكون ذلك التصور ممكنًا في نفسه غير مقصود، بل مراد الشارح هو أن تصور الإنسان بالكنه منفردًا عن العرض ممكن؛ أي: جائز، بخلاف الذاتي فإن تصور الإنسان بالكنه بدون الذاتي لا يجوز، فيكون المراد بالإمكان حينئذٍ هو الإمكان اللغوي، وهو ما لا يكون ممتنعًا، فلا حاجة حينئذٍ إلى ما ارتكبه المحشي من اختياره تارة الإمكان الخاص وتارة الإمكان العام المقيد بجانب الوجود، فتدبر.

(قوله: أعني تصور الإنسان بدونه) أي: تصوره الذي يكون بدون تصور العرض.

(قوله: وانتفاء المقيد) وهو التصور الذي يكون بدون العرض.

(قوله: غير ممتنع) إشارة إلى منع قوله: «وهو باطل».

(قوله: وإن لم يطرد) أي: وإن لم يكن كليًّا.

(قوله: أي: ليس عدمه ضروريًّا) أي: على تقدير أن يراد الإمكان العام

من جانب الوجود يكون المعنى: إنه لا يكون عدم كون تصور الكنه بدون العرض ضروريًا، ولا يصدق على الذاتي أنه لا يكون عدم كون تصور الكنه بدونه ضروريًا، بل يصدق عليه أنه يكون عدم كون تصور الكنه بدونه ضروريًا، فلا يكون معنى الإمكان من جانب الوجود حاصلاً في الذاتي.

(قوله: على الماهية باعتبار التشخص) فيه أن المراد بالماهية باعتبار التشخص مجموع الماهية، والتشخص والمجموع هو التشخص.

* قال محمد الشريف: **(قوله: لا يقال: هذا صادق على العلة الفاعلية)** كان الواجب أن يفسر المراد أولاً ويوضحه، ثم يعترض عليه بعدم المنع أو بعدم الجمع حتى لا تحصل الحيرة للمبتدئ، فإن من لا يعلم المراد كيف يحكم أنه يصدق على الأمر الفلاني أو لا يصدق، لكنه أشار في الجواب إلى أن الأصح في الاحتمالين ما به الشيء ذلك الشيء، والأوضح في العبارة أن يقول: المعرف ما به يكون الشيء ذلك الشيء.

قيل: تقديم الظرف للتخصيص؛ أي: به وحده لا مع غيره، فخرج بذلك جزء الماهية، وخرج بقوله: «هو هو» الفاعل، فإن الشيء يكون به موجودًا لا هو هو، وخرج بتكرر الضمير الناطق بالقياس إلى الحيوان، فإنه بالناطق يكون إنسانًا، لكن المراد وحده يصير الإنسان إنسانًا، فظهر بما ذكرنا أنه لا حاجة إلى أن يقال: جميع ما به الشيء هو هو لإخراج الجزء، وإن تكرير الضمير لا بد منه. انتهى.

وفيه أنه لا يصدق على مثل الناطق إلا بإرجاع الضمير إلى شيء غير مذكور، فحينئذ يصدق عند تكرير الضمير أيضًا.

(قوله: لأنا نقول: الفاعل ما به الشيء موجود) فيه أن هذا لا يصدق إلا على العلة التامة؛ لأن الظاهر أن التقديم للتخصيص، وإن جعلت الباء للسبب المؤثر لا يصح التعريف، فإن الماهية ليست بجعل الجاعل عند هذا المعرف، ويظهر بهذا أيضًا جوابه عما سيأتي.

أقول: الأولى أن يعرف الحقيقة والماهية بأنها هي ذات الشيء يطرأ عليها الوجود والمشخصات.

وقيل: جميع أجزاء الشيء وأركانه، ولا يخفى أنه لا يصدق على الماهية البسيطة.

(قوله: وجعل «هو هو» بمعنى الاتحاد في المفهوم... إلخ) أقول: الأشبه أن يكون هذا مراد المعرف وإن كان خلاف المتبادر من العبارة، ويكون مما به الشيء احترازًا عن العوارض، ولكن يصدق على العلل الأربع، وقوله: «هو هو» بيان للمراد، وكناية عن الاتحاد كأنه قال: يعني هو هو؛ أي: نفسه وذاته، فتخرج العلل الأربع، واستعمال الباء السببية باعتبار الإجمال والتفصيل والتغاير في الجملة، أو نقول: مراده ما به الشيء نفسه؛ أي: لا وجوده وكماله، فيكون احترازًا عن العوارض والعلة الفاعلية والغائية، فإنه لا دخل لها في ذات الشيء ونفسه، وقوله: «هو هو» احتراز عن المادية والصورية.

(قوله: أي بالكنه) أقول: الظاهر أن مراد الشارح من قوله: «مما يمكن تصور الإنسان بدونه» مما يمكن وجود الإنسان وحصوله بدونه، وهذا في الاستعمال شائع كما يقال هذا الأمر غير متصور؛ أي: ممتنع الوجود، ولا يرد عليه شيء من الأسئلة المذكورة حتى يرتكب في دفعها التكلفات.

ودفع المحشي ـ رحمة الله عليه ـ في وادٍ فيه عقبات كثيرة، فلم يرد على عقبة، واشتغل بتسوية طريق وقلع تلال وأحجار، وإخراج طريق إلى برية خالية، والحق أنه عمل فيه عمل الغير هاد وجد ما وجد.

قال بعضهم: المراد ما يمكن تصور الإنسان مجردًا عنه؛ أي: بدون اعتباره، والالتفات إليه؛ أي: ما يمكن تصوره مع قطع النظر عنه. انتهى.

ويمكن أن يقال: إن المراد من التصور هو الاعتبار، وهذا أيضًا وجه صحيح لا يرد عليه شيء.

وقيل: المراد بما يمكن بدونه وبما لا يمكن بدونه: إنه لا يتوقف عليه ويتوقف عليه، وهو لا يحسم مادة الشبهة، ولو قال الشارح: «بخلاف العرضيات وبعض الذاتيات؛ فإنها ليست ما به الشيء هو هو» لكان أولى وأظهر، فإن المراد: تميز الماهية عن جزئها وخارجيتها لا عن الخارجيات فقط، ولا تميز الذاتيات عن الخارجيات كما يتوهم من الظاهر.

(**قوله: وجوابه بعد تسليم الاستفادة به... إلخ**) نقل عنه: يعني يجوز ألا يكون ما ذكره معرفًا مساويًا للعرض كما يشعر كلمة «من» في قوله: «من العوارض» فلا يكون المستفاد أيضًا معرفًا مساويًا، بل يكون أعم. انتهى.

وفيه أن اللازم كون مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه بعضًا من العوارض مطلقًا، لا كون ما يمكن تصور الشيء بدونه بعضًا من العوارض.

(**قوله: وأيضًا زمان تصور، واللازم غير زمان تصور الملزوم**) وفيه منع ظاهر، وما نقل عنه في الحاشية لا يجديه، وأيضًا زمان الذاتي غير زمان تصور الماهية فانفك عنه في ذلك الزمان، وما قيل: إن المراد أن تصور الماهية لكنه لا ينفك عن تصور الذاتي وإن انفك تصور الذاتي عنه فمع عدم مساعدة اللفظ؛ لأنه يشعر باتحاد زمانهما، يرد عليه أنه ينفك على قول من قال: «إن تصور المحدود غير تصور الحد، وإنه مفاض من المبدأ عند تصور الحد، فإن تصور الحد معد له».

(**قال الشارح: وقد يقال: إن ما به الشيء... إلخ**) إنما أخر هذا الاحتمال وصدر الجملة بـ«قد» التقليلية إشارة إلى أن المراد ها هنا هو المعنى الأول.

(**قوله: والشارح قد أطلقها على الماهية... إلخ**) يشير إلى أن هذا غير وارد فيما بين القوم، والشارح اخترعه من عنده، وأجيب بأن هذا الإطلاق كثير، لكن المعترض لم يطلع عليه.

*** قال الشارح: [فإن قيل: فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغوًا، بمنزلة قولنا: الأمور الثابتة ثابتة، قلنا: المراد إن ما نعتقده حقائق الأشياء ونسميه بالأسماء من الإنسان والفرس والسماء والأرض أمور موجودة في نفس الأمر، كما يقال: «واجب الوجود موجود»، وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج إلى البيان، ليس مثل قولك:**

الشابت ثابت ولا مثل   أنا أبو النجم وشعري شعري

على ما لا يخفى].

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: فالحكم**) قال الفاضل المحشي: أورد الفاء إيذانًا بأنه ناشئ عما سبق، والمنشأ مجموع أمور ثلاثة: تعريف الحقيقة، وكون الشيء بمعنى الموجود، وكون الثبوت بمعنى الوجود. تمَّ كلامه.

ولك أن تقول: إن كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق[١] بل اللازم التساوق، ولا مدخل للتساوق في لغوية الحكم[٢]، وكذا لا مدخل لتعريف الحقيقة على ما ارتضاه من عدم اعتبار التحقق في مفهوم الحقيقة، نعم لتعريف الحقيقة مدخل في المنشئية على ما قيل.

والقول بأن مراده بتعريف الحقيقة تعريفها المستفاد مما قيل دون ما اختاره، وفسرها به أولاً ليس بسديد، وقد يقال: إن تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو مطلقًا يدل على الاتحاد مع الأشياء، فيكون له مدخل فيها، وفيه: إن وجود الحقائق في الخارج معركة[٣] بين العقلاء مع تعريفهم الحقيقة بما فسر به، تأمل.

(**قوله: يكون لغوًا بمنزلة قولنا.... إلخ**) حاصله أن الثبوت مرادف للشيئية أو لازم بيِّن بالمعنى الأخص، فالحكم به بعد الملاحظة بالشيئية والحقيقة يكون لغوًا[٤] غير مفيد، وإن صحَّ في نفسه.

لا يقال: لا حمل بين المترادفين حقيقة بل صورة، فكيف يصح الحمل في نفسه والصحة فرع تحقق الحمل[٥]؛ لأنا نقول: لا حمل بينهما إذا أريد

---

(١) حيث قال: الشيء عندنا الموجود، ولم يقل: الشيء بمعنى الموجود، فيلزم التساوي، ولقائل أن يقول: المقصود ها هنا بيان معنى الحقيقة والشيء والثبوت لا إفرادها، فالمراد إذا كان كذلك فلا بد أن يكون معنى قوله: والشيء عندنا الموجود أن معنى الشيء ومفهومه الموجود.

(٢) إذ لا لغوية في قولنا: «الناطق ضاحك» مع التساوي والتساوق بينهما.

(٣) أي: نزاع في أن الطبائع موجودة في الخارج أولاً.

(٤) لأن ما هو معتبر في المحمول، فهو معتبر في الموضوع.

(٥) بأن تكون القضية طبيعية، وفيه: ألا شك في صحة قولنا: «الكلي كلي» بل في كونه مفيدًا.

بهما في جانبي الوضع والحمل مفهومًا، هما، وأما إذا أريد بهما في أحد الجانبين الفرد، فلا شك في تحقق الحمل وصحته، فالحمل متحقق بالضرورة كما فيما نحن فيه.

(قوله: قلنا: المراد.... إلخ) حاصله أن الحكم بالثبوت على ما فرض اتصافه بالشيئية والحقيقة، كما هو تحقيق مذهب الشيخ[1] في عقد الوضع لا على ما علم وصدق به كما زعمه السائل.

ولعله أراد بالاعتقاد الفرض[2] لا المصطلح؛ أعني: التصديق كما يشعر به ظاهر عبارته؛ لأن عقد الوضع تركيب تقييدي، ويكفيه الفرض والاعتبار، فلا يلزم اعتبار التصديق والاعتقاد بالمعنى المصطلح فى عقد الوضع، كيف لا ولو أريد به المصطلح لزم لغوية الحكم، واعتبار نفس الأمر في جانب عقد الحمل لا يجدي نفعًا[3]؛ إذ مآل التصديق هو الحكم بأن الأمر كذلك في نفس الأمر[4]، لكن بقى أن النسبة التقيدية مشعرة بالخبرية، فإن الإخبار بعد العلم بها أوصاف كما أن الأوصاف قبل العلم بها إخبار.

وقد يقال: إن معناه إن فرضنا ففرضنا وإلا فلا، فالأولى في الجواب[5] منع الترادف، أو كون اللزوم بيِّنًا بالمعنى الأخص.

أو يقال: إن العنوان هو الحقيقة بمعنى الماهية التي لم يعتبر في مفهومها

---

(١) لا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من أن الفعل الذى اعتبره في عقد الوضع هو بحسب نفس الأمر، لا بحسب الفرض كما زعمه المتأخرون.

(٢) إنما عبَّر عنه بالاعتقاد رعاية لدلالة اللفظ؛ إذ التركيب التقييدي ينبئ عن الاعتقاد.

(٣) والجواب: إن اعتقاد الحقية قد لا يكون مطابقًا لما في نفس الأمر، فاعتبار نفس الأمر في جانب عقد الحمل قد يجدي نفعًا.

(٤) **(قوله: إذ مآل التصديق هو الحكم بأن الأمر كذلك في نفس الأمر)** سواء كان مطابقًا أو لا.

(٥) أي: في جواب الاعتراض الذي أورده الشارح في لغوية الحكم، وقد يقال: إن مراده بما نعتقده ما نسميه بالأسماء، وقوله: «نسميه» من قبيل عطف التفسير، حاصله: مسميات الأسماء ثابتة، وفيه تعسف كما لا يخفى.

التحقيق كما مرت الإشارة إليه، وفرق ما بين جعل العنوان نفس الأشياء، وبين جعله الحقيقة المضافة إليها، وفيه تأمل.

(قوله: واجب الوجود موجود) أي: ما نفرضه واجب الوجود، فهو موجود في نفس الأمر[١].

(قوله: ربما يحتاج إلى البيان) أي: قلَّما يحتاج إلى الإثبات بالدليل كما سيصرح الشارح به؛ حيث قال: نجزم بثبوت بعض الأشياء بالعيان، وبعضها بالبيان[٢]، وما نقل عنه في هذا المقام هكذا، هذا تأكيد لقوله: «مفيد» والمعنى: إنه مفيد بل قد يحتاج إلى البيان؛ يعني: ليس بديهيًا، وهذا نفي لقوله: «لغوًا».

ثم كلامه صريح في أن البيان بمعنى: الإثبات بالدليل كما هو الشائع المتبادر منه، لا ما توهمه الفاضل المحشي؛ أي: قلما يحتاج إلى بيان معناه، فإن أكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المعنى، كما في مثل واجب الوجود[٣] موجود هو، الحاصل إن أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس، فهو مفيد بلا حاجة إلى بيان معناه، اللهم إلا أن يكون بالنسبة إلى بعض الأذهان القاصرة. تمَّ كلامه.

(قوله: ليس مثل قولك: الثابت ثابت) إذا أخذ موضوعه بحسب نفس الأمر دون الاعتقاد والفرض؛ إذ المفهوم من الثابت ما اتصف به بحسب نفس الأمر، فيكون الحكم به لغوًا؛ إذ لم يعهد لنا شيء يفرض اتصافه بالثبوت ويعبر عنه بالثابت، فيحكم عليه بحسب نفس الأمر بخلاف واجب الوجود موجود وحقائق الأشياء ثابتة.

قال الفاضل المحشي: هذا ناظر إلى قوله: «وهذا الكلام مفيد» أي:

---

(١) ويؤيده قوله: واجب الوجود موجود؛ إذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب الفرض لا من حيث الاعتقاد كما لا يخفى، وأيضًا أن الرد على السوفسطائية باعتبار عقد الحمل دون الوضع.

(٢) أي: بالبيان والتفسير.

(٣) إذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب الفرض لا من حيث الاعتقاد كما لا يخفى، وأيضًا أن الرد على السوفسطائية باعتبار عقد الحمل دون الوضع.

ليس مثل المثال الذي ذكره السائل، فإنه غير مفيد؛ إذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول. تمَّ كلامه.

يعني: إن موضوعه أخذ بحسب نفس الأمر كمحموله؛ إذ لم يعهد في أمثاله أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد، والفرض بخلاف ما نحن فيه، وواجب الوجود موجود وأمثاله، فإنه معهود أن يؤخذ[١] موضوعه بحسب الفرض والاعتقاد، ومحموله بحسب نفس الأمر.

وأنت خبير بأن الفرق بين العنوانات لا يخلو عن التكلف والتعسف إما بحسب العرف واللغة، فظاهر؛ لأنا إذا قلنا: كل «ج ب» يكون مفهومه عند أهل العرف واللغة ثبوت «ب ج» بالفعل بحسب نفس الأمر، وإما بحسب الاصطلاح فهو أن الفعل إما بحسب نفس الأمر في الكل على ما هو ظاهر مذهب الشيخ[٢] على ما عليه العرف واللغة، وفهمه جمهور المتأخرين من مذهبه، أو الفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه المحقق الرازي في «شرح المطالع»[٣]، فليتأمل.

(قوله: ولا مثل أنا أبو النجم، وشعري شعري) إذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب نفس الأمر، لكن المراد بالمحمول ليس مفهومه الظاهر، بل ما هو عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل والبلاغة.

قال الفاضل المحشي: وقوله: «ولا مثل أنا أبو النجم. . . . إلخ» ناظر إلى قوله: ربما يحتاج إلى البيان، فإن شعري شعري يحتاج ألبتة إلى بيان معناه لخفائه، وهو ظاهر.

---

(١) وأما الفرق بأن الفعل في البعض يعتبر بحسب نفس الأمر، وفي البعض الآخر بحسب الفرض لا يخلو عن التكلف والتعسف.

(٢) ما ذكره الشيخ الرئيس على ما هو العرف واللغة، ولذا لم يكتفِ في عقد الوضع بالإمكان، واعتبر الفعل على ما صرح به المحقق الرازي في «شرح الشمسية» والسيد . قدس الله سره . في حاشية «المطول».

(٣) حيث قال: ما ذهب إليه الميزانيون لا يخالف كلام العربية، كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف.

ولك أن تقول: حقائق الأشياء ثابتة تحتاج إلى البيان لا بطريق التأويل، والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المراد به بخلاف شعري شعري، فإنه يحتاج إلى التأويل، وهو أن شعري الآن كشعري فيما مضى، أو شعري هو الشعر المعروف بالفصاحة والبلاغة، وهذا المعنى لا يحصل بجعل الإضافة للعهد؛ لأن معنى العهد إرادة بعض أشعار المتكلم معينًا[١]، وكم فرق بين المعنيين.

والمشهور أن المراد بالبيان: بيان صدق الكلام، ففيه تأكيد كونه مفيدًا، ويرد عليه أن شعري شعري كذلك. تمَّ كلامه.

وأنت تعلم فكما أن أخذ الموضوع فيما نحن فيه على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم، كذلك أخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم.

وأما بالنسبة إلى القاصرين فمتساويان، والفرق غير ظاهر، ومن ادعى الفرق فلا بد له من البيان، وأيضًا إن شعري الآن أو الشعر المعروف بالبلاغة بعض الأشعار معينًا لكن بالتعيين النوعي[٢] والتعيين المعتبر في العهد ليس مقصورًا على الشخصي.

وقد يتناقش فيه بأن العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظًا أو تقديرًا أو الحكمي[٣] والكل منتفٍ[٤] هاهنا، وأيضًا إن المراد بالبيان هو بيان صدق الكلام بالدليل، ومن البيِّن أن شعري شعري ليس كذلك؛ إذ استقامته معناه موقوفة على التقدير، والتقدير ليس بيانًا له ولا دليل صدقه، فليتأمل.

* قال العصام: **(قوله: فإن قيل: فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغوًا)** هذا متفرع على تفسير الحقيقة والشيء والثبوت.

---

(١) أي: المناقشة فيه من حيث عدم الذكر لا من حيث التعيين؛ لأن التعيين النوعي كافٍ.

(٢) والمناقشة فيه من حيث عدم الذكر لا من حيث التعيين؛ لأن التعيين النوعي كافٍ.

(٣) والمذكور الحكمي هو المذكور في القلب، فكأنه مذكور.

(٤) وقد يقال: إن الذكر الحكمي متحقق، كما قيل في تعريف الكلمة بأن يحمل على العهد الخارجي بإرادة الشعر المتعارف فيما بينهم بكمال، فكأنه مذكور حكمًا.

فإن قلت: لا يتجه هذا لو حمل الحقيقة على معنى الماهية، فإن الماهية يحتمل ألا تكون موجودة، كيف ووجود الكلي مختلف فيه، فهل هو متفرع على قوله: «وقد يقال... إلخ»؟

قلت: ليس المراد بثبوت الحقائق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه إلى الاختلاف في وجود الكلي؛ إذ لا تختص المخالفة فيه بالسوفسطائية، بل المراد ثبوت الحقائق سواء كان ثبوته عين ثبوت الفرد حقيقة أو مجازًا.

فإن قلت: يكفي في كون الحكم مفيدًا كونه ردًا على المنكر، وأي إفادة أقوى مما هي مع منكِر للحكم المنكَر.

قلت: هذا الحكم لا يقبل الإنكار، وليس إنكار السوفسطائية للحكم بالثبوت على الأمور الثابتة في نفس الأمر، فكما لا بد من توجيهه حتى يصير مفيدًا لا بد من توجيهه ليصير قابلاً للخلاف، ويمكن دفعه بأن قولنا: «الأمور الثابتة ثابتة» إنما يكون لغوًا إذا كان الكلام مع من اعتقد اتصاف الأفراد بالأمور الثابتة وأما من لم يعتقد وجوز انتفاء الموضوع فلا، وكيف لا ولو اقتضى التعبير عن الشيء بمفهوم وجوده واتصافه به لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع، وبأن المراد بالثبوت المحمول: الثبوت الغير التابع للاعتقاد ليصلح ردًا على السوفسطائية التي تدعي أن ثبوت الأشياء تابع للاعتقاد.

(قوله: قلنا: المراد أن ما نعتقده) حاصل الجواب: إن المراد بالاتصاف بالعنوان الاتصاف بحسب الاعتقاد، وكما يمكن التعبير عن الأفراد بمفهوم متصفة هي به بحسب نفس الأمر يمكن التعبير عنها بالمفهوم المتصفة هي به بحسب الاعتقاد، وليس المراد: إن حقائق الأشياء مجاز عما نعتقده حقائق الأشياء فإنه توجيه سمج كما لا يخفى، ولك أن تريد بحقائق الأشياء: حقائق الأشياء في المرئي، وبحسب بادي الرأي، فلا يكون التعبير مبنيًا على اعتقادنا مختصًا بنا، بل يكون تعبيرًا مشتركًا بين الكل.

وأما قوله: «ونسميه بالأسماء» فلا مدخل له في الجواب، ولا يظهر لذكره مرجع ومآب، ولك أن تتكلف وتقول: هذا إشارة إلى جواب آخر، وهو أن قولنا: «حقائق الأشياء ثابتة» إجمال أحكام مفصلة هي أن الإنسان موجود،

والفرس موجودة، والسماء موجودة، إلى غير ذلك، ولا خفاء في إفادة المفصلات المكتسبة بهذا المجمل، وتوهم سلب الفائدة إنما نشأ من المجمل المقصود به الإشارة إلى الأمور المفصلة، ولا يبعد أن يرجح هذا الجواب على الأول بأن الدعوى على الجواب الأول تستلزم العلم بثبوت حقائق الأشياء فيلغو قوله: «والعلم بها متحقق».

وأما أجوبتنا الثلاثة التي أجبنا لك فمما يستغنى عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع أنا أشرنا إلى وجه ترجيح لثالثها على أول جوابيه، فلا تغفل عن اللآلئ التي تنتثر من الغواص المكثار لحمل الدرر من أعماق البحار، فإنه لا يمكنه ضبطها لكثرتها عن الانتشار، وغاية أمره: حفظها عن الانكسار، فعليك الجمع بأن تنظر بحدة البصيرة وتلقي السمع، فإن السعيد ﴿ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧].

(قوله: وهذا كلام مفيد ربما يحتاج إلى البيان) أي: الدليل، ولا شاهد على كون الشيء مفيدًا أقوى من حاجته إلى الدليل، فجعل الموضوع والمحمول مكررًا بحسب العبارة مع إرادة فرد المفهوم في جانب الموضوع بحسب الاعتقاد، وإرادة المفهوم في جانب المحمول، وقصد الإثبات بحسب نفس الأمر إذا كان محوجًا إلى البيان في بعض المواقع لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع؛ إذ لا يكون ذلك محتاجًا إلى البيان أصلاً.

ومما احتاج إلى البيان: واجب الوجود موجود، وإنما قال: ربما يحتاج إذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه، وبهذا ظهر وجه قوله: «ليس مثل قولك الثابت ثابت» لأنه ليس بمفيد، ولا بمحتاج إلى البيان في مادة من المواد، وإنما قال: «ولا مثل قولك: أنا أبو النجم وشعري شعري» على ما لا يخفى نفيًا لتأويل اشتهر في اتحاد المسند والمسند إليه، وهو أن معنى «شعري شعري»: أن شعري الآن كشعري فيما مضى، أو شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة، وإنما نفاه؛ لأنه حينئذ يكون معناه أن حقائق الأشياء موجودة في الحال كما كانت موجودة فيما مضى، وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية، إنما يقابل مذهب من ينفي بقاء الأعراض زمانين، ومذهب من ينفي وجود الجواهر

كذلك، أو يكون المعنى: حقائق الأشياء الثابتة المشهورة الثبوت، ولا خلاف من السوفسطائية في شهرة ثبوتها، إنما خلافهم في أصل الثبوت، ولبعض أرباب الحواشي هنا خيالات وأوهام قاد بها من تبعه في تضاعيف الظلام، ولا يلتفت إليها من له عصام من الله لا زال معه بالاعتصام.

* **قال الكفوي: (قوله: ويمكن دفعه)** أي: دفع أصل السؤال الذي ذكره الشارح بقوله: «فإن قيل... إلخ».

(قوله: وأما من لم يعتقد) أي: اتصاف الأفراد بالأمور الثابتة، وفيه: إن المخاطب إذا لم يعتقد اتصاف ذات الموضوع بالعنوان لم يصح جعل ذلك العنوان عنوانًا للموضوع، بل يجب أن يجعل عنوان المحمول لما قالوا: الأوصاف قبل العلم بها إخبار، كما أن الإخبار بعد العلم بها أوصاف.

(قوله: وجوَّز انتفاء الموضوع فلا) أي: فلا يكون لغوًا، وفيه: إنه لا مدخل لأن يعتقد المخاطب وجود الموضوع واتصافه بالعنوان، وألا يعتقده في لغوية الحكم وعدم لغويته؛ إذ مدار اللغوية إنما هو اتحاد العنوانين عنوان الموضوع وعنوان المحمول كما فيما نحن فيه، وإنما المفيد مع من لم يعتقد اتصاف الأفراد بالأمور الثابتة أن يقال: الأمور الثابتة نعم القضية المذكورة، مع أنها لغو كاذبة عند ذلك المخاطب.

واعلم أن في القضية المذكورة لغويتين: **أحدهما**: في عقد الوضع، **والأخرى**: في عقد الحمل؛ لأنه إن أخذت حقيقة كان معناها كل ما لو وجد كان موجودًا، فهو بحيث لو وجود كان موجودًا، وإن أخذت خارجية كان معناها كل موجود موجود فهو موجود، اللهم إلا أن يقال: هذه القضية ليست في شيء من القسمين المذكورين بل هي واسطة بينهما كقولنا: «شريك البارئ ممتنع، وكل ممتنع معدوم» فإن أمثالهما واسطة بين القسمين ليست بحقيقة ولا خارجية كما صرح به في شرح الشمسية، وقرره هذا المحشي في حاشيته عليه، فحينئذٍ تندفع اللغوية الأولى.

وبهذا يظهر لك أنه لا مدخل لاعتقاد المخاطب، وعدم اعتقاده لوجود الموضوع واتصافه بالعنوان في لغوية الحكم، وعدم لغويته كما لا مدخل في

لغوية قولنا: شريك الباري شريك الباري، وقولنا: الممتنع ممتنع، وأمثالهما فتدبر.

(قوله: وكيف لا ولو اقتضى... إلخ) لا يخفى ركاكة هذا الكلام، ولعل المراد أنه كيف يكون لغوًا والتعبير عن الشيء بمفهوم لا يقتضي وجوده، واتصافه بذلك المفهوم عند المخاطب؛ إذ لو اقتضى ذلك لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع، واللغوية تقتضي الوجود والاتصاف؛ فتأمل.

(قوله: الثبوت الغير التابع... إلخ) فيكون المعنى الأمور الثابتة في نفس الأمر ثابتة بثبوت غير تابع للاعتقاد، فلا يتحد الموضوع والمحمول فلا يكون لغوًا، وأنت خبير بأن هذا التوجيه يجعل الكلام للرد على العندية.

(قوله: ولك أن تريد... إلخ) أي: في الجواب عن السؤال بقوله: «فإن قيل... إلخ» والظاهر ولك أن تقول: «المراد بحقائق... إلخ» ثم إن هذا ما ذكره الشارح بعينه في الجواب بل قسم من أقسامه، فإن قوله: «ما نعتقده» يحتمل أن يراد به ما نعتقده بحسب بادئ الرأي، وما نعتقده بحسب تدقيق النظر، وما نعتقده بحسبهما جميعها.

(قوله: فلا يكون التعبير مبنيًا على اعتقادنا... إلخ) هذا إشارة إلى ترجيح هذا الجواب على ما أجاب به الشارح كما سيصرح به، وأنت خبير بأنه يمكن حمل جواب الشارح على هذا بأن يجعل معناه أن ما نعتقده معاش العقلاء في بادئ الرأي حقائق الأشياء فيتحدان، نعم يمكن حمل الشارح على معنى آخر أيضًا كما أشرنا إليه، فيكون جوابه متضمنًا لأجوبة هذا واحد منها، ولا مرية في رجحانه على هذا.

(قوله: ولك أن تتكلف وتقول: هذا إشارة... إلخ) ولك أن تتكلف، وتقول: هذا إشارة إلى تحقيق قوله ما نعتقده حقائق الأشياء، وإلى تعليل اتصاف الموضوع بالعنوان المذكور، وحاصله: أنا نسميه بالأسماء المختلفة، وذلك يدل على أنا نعتقده حقائق الأشياء، وإلا فلا تمايز بين المعدومات بحيث يصح تسميتها بالأسماء المختلفة، فحينئذٍ يكون قوله: «ونسميه» من قبيل عطف العلة على المعلول، فتدبر.

(**قوله: وهو أن قولنا... إلخ**) لا يخفى عليك بعده كل البعد من عبارة الشارح، فلو عدّه جوابا آخر من عند نفسه لكان أولى.

(**قوله: المكتسبة بهذا المجمل**) بأن يقال مثلاً: الإنسان ثابت؛ لأنه حقيقة من حقائق الأشياء، وكل من حقائق الأشياء ثابت، فالإنسان ثابت، فتأمل.

وفي بعض النسخ: «المكنية بهذا المجمل» بالياء آخر الحروف بعد النون، فحاصل الجواب: إن المحكوم عليه هو الأمور المفصلة المسماة بالأسماء كالإنسان والفرس وغيرهما، فالحكم المذكور إنما هو على خصوصيات تلك الأمور إلا أنه كنى عن تلك الأحكام المتكثرة جدًّا بهذا اللفظ المجمل للاختصار، فتأمل.

(**قوله: وتوهم سلب الفائدة**) ظاهره يفيد أن سلب الفائدة في المجمل المقصود به الإشارة إلى الأمور المفصلة المفيدة مما لا بأس به، وفيه نظر لا يخفى، فتأمل.

(**قوله: بأن الدعوى**) أي: قوله: «حقائق الأشياء ثابتة».

(**قوله: تستلزم العلم بثبوت الأشياء**) لما أنه جعل الثبوت عنوان الموضوع؛ إذ لو لم يعلم لم يصح جعله عنوان الموضوع، بل يجب أن يجعل عنوان المحمول لما قالوا: إن الأوصاف قبل العلم بها إخبار.

(**قوله: فيلغو قوله: والعلم بها متحقق**) وسيجيء منه أن الدعوى وإن تضمنت دعوى العلم بالثبوت إلا أنه قصد الرد على طوائف السوفسطائية، فانتظر.

(**قوله: وأمَّا أجوبتنا الثلاثة**) الاثنان منها ما أشار إليه في الحاشية المتقدمة بقوله: «ويمكن دفعه» والثالث ما ذكره ها هنا بقوله: «ولك أن تريد» وقد عرفت أن أول هذه الأجوبة الثلاثة ليس بمستقيم في نفسه، وإن ثانيها يجعل الكلام مختصًا برد العندية، وإن ثالثها عين جواب الشارح، فتدبر.

(**قوله: أي: الدليل**) على أن يكون البيان بمعنى المبين، وحاصل توجيهه: إن المشار إليه بهذا ليس قولنا: «حقائق الأشياء ثابتة» بخصوصه بل

هو أمر كلي شامل له ولغيره، وهو ما جعل موضوعه ومحموله مكررًا بحسب العبارة، وأريد بموضوعه ما صدق هو عليه بحسب الاعتقاد فقط، وبإثبات المحمول له إثباته بحسب نفس الأمر.

وإن قوله: «ربما يحتاج إلى البيان» في معرض التعليل لقوله: «وهذا كلام مفيد» ومعناه: إن هذا النوع من الكلام يحتاج إلى الدليل باعتبار بعض جزئياته، ومنه قولنا: «واجب الوجود موجود» وإن لم يحتج إليه باعتبار بعض آخر من الجزئيات، ومنه قولنا: «حقائق الأشياء ثابتة».

وإن قوله: «ليس مثل قولك الثابت ثابت» ناظر إلى قوله: «وهذا كلام مفيد ربما يحتاج إلى البيان» ومعناه: إن قولك: الثابت ثابت ليس بمفيد ولا بمحتاج إلى الدليل في شيء من المواد والجزئيات.

وقوله: «ولا مثل قولك: أنا أبو النجم وشعري شعري» ناظر إلى قوله: «المراد ما نعتقده حقائق الأشياء» والمعنى أن المراد ذلك لا ما اشتهر في أمثال شعري شعري من التأويل بتقييد الطرفين بالظرفين المتغايرين، أو بتقييد المحمول بوصف مخصص، فتدبر.

(قوله: فجعل الموضوع... إلخ) بأن يعتبر المحمول في الموضوع، ويقيد الموضوع بالمحمول بالإضافة إليه كما في قولنا: «حقائق الأشياء ثابتة» و«واجب الوجود موجود».

(قوله: ومما احتاج إلى البيان) أي: من مواد الأمر الكلي المذكور، وفيه نظر، فإن واجب الوجود موجود مما لا يحتاج إلى أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد، فإنه مفيد وإن أخذ موضوعه بحسب نفس الأمر، فمحتاج إلى الدليل لقيام احتمال العدم بانتفاء الذات، وتلك الصفة بما أعني وجوب الوجود، وإن لم يحتمل العدم بانتفاء الذات مع بقاء تلك الصفة.

وينكشف هذا مما قالوا في جواب المغالطة العامة: وهي أن يقال: الشيء الذي وجوده وعدمه يكونان مستلزمين للمطلوب إما أن يكون موجودًا أو معدومًا، وأيًّا ما كان يلزم ثبوت المطلوب لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم من قولهم: «نختار كونه معدومًا» وتمنع الملازمة مستندًا بأنها إنما تتم إذا كان

عدم ذلك الشيء بانتفاء ذاته مع بقاء تلك الصفة المفروضة في نفس الأمر، وهو ممنوع؛ لجواز أن يكون عدمه بانتفاء ذاته وتلك الصفة معًا. كذا في «شرح القسطاس».

(قوله: كما فيما نحن فيه) يعني: قولنا: «حقائق الأشياء ثابتة» وفيه: إن الحكم بأنه لا يحتاج إلى الدليل ينافي استدلالهم عليه كما سيأتي من الشارح حيث قال: «لنا تحقيقًا إنا نجزم... إلخ».

(قوله: وبهذا) أي: بما ذكر من أن جعل الموضوع والمحمول مكررًا بحسب العبارة مع إرادة فرد المفهوم... إلخ مفيد، قد يحتاج إلى الدليل، وقد لا يحتاج ظهر وجه... إلخ.

(قوله: لأنه) تعليل لظهور الوجه بما ذكر، فتأمل.

أي: لأن مثل قولك: «الثابت ثابت» مما جعل الموضوع والمحمول مكررًا بحسب اللفظ والمعنى ليس بمفيد، ولا يحتاج إلى البيان والدليل في مادة من المواد.

(قوله: لتأويل اشتهر) يرد عليه ما ذكره المحشي الخيالي فيما نقل عنه من أن البناء على ما لم يذكر في الكتاب مما لا يرتضيه من له أدنى دراية في الأساليب، فإنه لم يذكر في الشرح هذا التأويل المشتهر حتى بني عليه النفي في قوله: «ولا مثل أنا أبو النجم... إلخ» وأيضًا لا فائدة في نفي ذلك التأويل في هذا المقام بل هو من فضول الكلام.

(قوله: يكون معناه أن حقائق الأشياء... إلخ) لا يخفى عليك أن هذا ليس عين التأويل المشتهر المذكور، بل نظيره ومثله وعينه أن يقال: حقائق الأشياء الآن كالموجود فيما مضى، فتأمل[1].

(قوله: إنما يقابل مذهب من ينفي... إلخ) في كونه مقابلاً له أيضًا نظر؛ إذ تشبيه الوجود في أحد الزمانين بما في الآخر لا ينافي نفي بقاء الأعراض زمانين.

---

(١) إشارة إلى أنه يجوز أن يكون قوله: «يكون معناه» بيانًا لحاصل المعنى.

(قوله: قاد بها) أي: كان ذلك البعض قائدًا بسبب تلك الخيالات والأوهام لمن تبعه، ولعل المراد بمن تبعه هو المحشي البحرأبادي، فإنه قد تبع ذلك البعض في تلك الخيالات، ويحتمل أن يكون المعنى قاده إلى تلك الخيالات من تبعه ذلك البعض كالمحشي صلاح الدين، فإن بعض تلك الخيالات بطريق الانتحال من كلامه.

* قال ولي الدين: **(قوله: مع منكِر للحكم المنكَر)** الأول: فاعل، والثاني: مفعول، فالأول: السوفسطائية، والثاني: حقائق الأشياء ثابتة.

(قوله: ولك أن تريد... إلخ) أي: في الجواب عن قوله: «فإن قيل».

(قوله: ولك... إلخ) أي: في الجواب عن قوله: «فلا مدخل له في الجواب».

(قوله: على الأول) أي: الجواب الأول عن قوله: «حاصل الجواب».

(قوله: وأما أجوبتنا الثلاثة... إلى آخره) الاثنان منها تقدما في قوله: «ويمكن دفعه... إلخ» والثالث ما ذكره بقوله: «ولك أن تزيد... إلخ».

(قوله: على هذين الجوابين) أحدهما: قوله: «حاصل الجواب... إلخ».

وثانيهما: قوله: «ولك أن تتكلف... إلخ» والمراد بالإشارة: ما ذكره بقوله: «فلا يكون التعبير... إلى آخره».

(قوله: مذهب من ينفي... إلخ) وهو الشيخ أبو الحسن الأشعري ومتبعوه من محققي الأشاعرة، ووافقهم على ذلك النظام الكعبي من قدماء المعتزلة.

(قوله: ومذهب من ينفي... إلخ) وهو النظام، فإن ذهب إلى نفي بقاء الجواهر زمانين والأعراض، وإليه ذهب الشيخ محيي الدين العربي في «الفتوحات» وقال: إن الدليل الذي ينفي بقاء الأعراض يجري في نفي الجواهر.

(قوله: ولبعض أرباب الحواشي... إلخ) يريد به: الرد على المحشي الخيالي ومن تبعه كمال الدين ابن أبي شريف القدسي، فإنه تبعه في أكثر ما في حاشيته.

* قال الخيالي: **(قوله: فالحكم بثبوت حقائق الأشياء)** أورد الفاء إيذانًا بأنه ناشئ عما سبق، والمنشأ مجموع أمور ثلاثة تعريف الحقيقة، وكون الشيء بمعنى الوجود، وكون الثبوت بمعنى الوجود؛ إذ لا لغوية في قولك: عوارض الأشياء ثابتة، وحقائق المعدومات ثابتة، وحقائق الموجودات متصورة، والقصر على البعض تقصير، فلا تكن من القاصرين.

(قوله: ربما يحتاج إلى البيان) أي: قلما يحتاج إلى بيان معناه، فإن أكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المعنى كما في مثل: «واجب الوجود موجود» والحاصل: أن أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس، فهو مفيد بلا حاجة إلى بيان معناه، اللهم إلا أن يقال: إنه بالنسبة إلى بعض الأذهان القاصرة.

(قوله: ليس مثل قولك: الثابت ثابت) هذا ناظر إلى قوله: «وهذا الكلام مفيد» أي: ليس مثل المثال الذي ذكره السائل، فإنه غير مفيد؛ إذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول، وقوله ولا مثل:

أنا أبو النجم وشعري شعري

ناظر إلى قوله: «ربما يحتاج إلى البيان» فإن «شعري شعري» يحتاج ألبتة إلى بيان معناه؛ لخفائه، وهو ظاهر.

ولك أن تقول: «حقائق الأشياء ثابتة» تحتاج إلى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المراد به، بخلاف «شعري شعري» فإنه يحتاج إلى التأويل، وهو أن شعري الآن كشعري فيما مضى، أو شعري هو الشعر المعروف بالفصاحة والبلاغة، وهذا المعنى لا يحصل بجعل الإضافة للعهد؛ لأن معنى العهد إرادة بعض أشعار المتكلم معينًا، وكم فرق بين المعنيين.

والمشهور أن المراد بالبيان: بيان صدق الكلام، ففيه تأكيد كونه مفيدًا، ويرد عليه أن «شعري شعري» كذلك، واعلم أن الأشاعرة لا ينكرون إطلاق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازًا، فلو حمل لفظ الأشياء على هذا المعنى المجازي لم يتوجه السؤال أصلاً.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: أورد الفاء)** يعني: أورد الفاء في

قوله: «فالحكم بثبوت... إلخ» إيذانًا بأن هذا السؤال ناشئ عما سبق، وأما الفاء في قوله: «فإن قيل» فهو دال على تفرعه وورده على ما قبله سواء كان منشؤه ذلك أولاً على ما هو طريق سائر الأسئلة الموردة في الكتب، فمن قال: إن الفاء الثاني للتأكيد لم يأتِ بشيء.

(قوله: مجموع أمور ثلاثة) أحدها: تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو.

وثانيها: كون الشيء بمعنى الموجود.

وثالثها: كون الثبوت بمعنى: الوجود، فإنه يصير المعنى الأمور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة، ولا خفاء في لغوية هذا الحكم؛ لأن عقد الوضع مستلزم لعقد الحمل لزومًا بينًا، كأنه قيل: الأمور الثابتة ثابتة؛ إذ حقائق الأشياء ليست إلا نفس تلك الأشياء فوجودها وجوده.

وبما ذكرنا اندفع ما قيل: إنه إذا كانت الحقيقة؛ بمعنى: الماهية لا لغوية في هذا الحكم؛ إذ المعنى: ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة كيف، ووجود الكلي الطبيعي معركة بين الفضلاء؛ إذ ليس المراد بالحقيقة ها هنا الماهية الكلية المفسرة بما به يجاب عن السؤال بـ«ما هو؟».

فإن ذلك اصطلاح أهل الميزان حتى يكون المعنى الطبائع الكلية للجزئيات موجودة؛ إذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية، بل المراد أن الأشياء التي نشاهدها، ونسميها بالأسماء المخصوصة لها حقائق هي بها هي، فتلك الحقائق التي هي نفس الأشياء المخصوصة موجودة ليست بتابعة لاعتقادنا وأذهاننا وأين هذا من ذاك؟!.

وتحقيقه أن لفظ الماهية يطلق على معنيين ما به يجاب عن السؤال بما هو؟ وما به الشيء هو هو؟ والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الأول بدون الثاني في الجنس بالقياس إلى النوع، والثاني بدون الأول في الماهية الجزئية، واجتماعهما في الماهية النوعية بالقياس إلى النوع.

والماهية بالمعنى الثاني لا يكون إلا نفس ذلك الشيء، فإذا كانت تلك الأشياء موجودة كانت حقائقها موجودة، والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال، وأما ما قاله الفاضل الحلبي هربًا عن هذا الاعتراض في بيان قوله:

«تعريف الحقيقة» أي: تعريفها بالماهية باعتبار التحقق والوجود، ففيه بحث:

أما أولاً: فلأن اعتبار الوجود في الحقيقة الماهية الموجودة غير مراد في قوله: «حقائق الأشياء ثابتة» لأنه يكون ذكر الأشياء حينئذ مستدركًا؛ إذ يصير المعنى الماهية الموجودة للأمور الموجودة موجودة؛ ولذا عبَّر الشارح عن هذا المعنى بقد، يقال: إشارة إلى أنه غير مرضٍ في هذا المقام، وتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لا وجه له.

وأما ثانيًا: فلأنه لا مدخل حينئذ لكون الشيء؛ بمعنى: الموجود في لغوية الحكم؛ إذ قولنا: «الماهيات الموجودة موجودة» لا خفاء في لغويته.

وأما ثالثًا: فلأنه يجب على المحشي أن يقول: إذ لا لغوية في قولنا: «عوارض الأشياء موجودة، وماهيات الأشياء موجود» لأن المقابل للحقيقة بهذا المعنى، أما العوارض أو الماهية مع قطع النظر عن الوجود.

(قوله: وكون الشيء بمعنى: الموجود) قال بعض الفضلاء: إن كون الشيء؛ بمعنى: الموجود، فلم يلزم مما سبق بل اللازم التصادق والتساوي، ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم.

أقول: معنى قوله الشيء عندنا الموجود أن معناه: إن الشيء بمعنى: الموجود، حيث قال في «شرح المقاصد»: أما أنه هل يطلق على المعدوم لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي، فعندنا هو اسم الموجود لما نجده شائع الاستعمال في هذا المعنى، ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازًا، وما ذكره الحسن البصري من أنه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم، هو مذهبنا بعينه.

وقال في «شرح المواقف» خاتمة للمقصد السادس: وفيها بحثان:

الأول: في تحقيق معنى الشيء وبيان اختلاف الناس فيه، وهذا بحث لفظي متعلق باللغة، والشيء عندنا الموجود.

(قوله: إذ لا لغوية... إلخ) بيان لكون المنشأ مجموع الأمور الثلاثة، وحاصله أنه لو لم يفسر الأمور الثلاثة بما ذكر بل بمعنى آخر.

مثلاً لو فسر الحقيقة بالعارض، فيكون المعنى: عوارض الموجودات موجودة.

أو فسر الأشياء بالمعدومات أو المعلومات، فيكون المعنى: الأمور التي بها المعدومات هي هي موجودة.

أو فسر الثبوت؛ بمعنى: سوى الوجود كالتصور مثلاً، فيكون المعنى الأمور التي بها الموجودات هي هي متصورة لم يلزم لغوية الحكم، فثبت أن المنشأ للسؤال هو مجموع الأمور الثلاثة، فما ذكره الفاضل المحشي من أنه فرق بين المورد والمنشأ والمحشي غير المورد ليس بشيء منشؤه قلة التدبر والمتابعة لظاهر قوله: إذ لا لغوية في قولك: ... إلخ.

(قوله: قلما يحتاج إلى بيان) يعني: إن رب للتقليل وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين؛ أعني أصحاب الأذهان القاصرة.

(قوله: كما في مثل... إلخ) فإن المعنى: إن ما نعتقده ونسميه بواجب الوجود، فهو موجود في نفس الأمر لا أن ما هو واجب وجوده في نفس الأمر موجود فيه.

(قوله: والحاصل) يعني: إن أخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذي هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من أن اتصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل، بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هي الحقيقة اللغوية وعرفية عامة على ما ذكره المحقق الرازي في «شرح الرسالة» من أن ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة.

قال السيد السند ـ قدس سره ـ في «حواشي المطول»: إن أهل الميزان لا يخالف أهل العربية؛ إذ هم بصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة، ولا يحتاج في إفادتها لذلك المعنى إلى بيان إلا قليلاً بالنسبة إلى الأذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت على ما زعمه، فإنه أخذ الموضوع بحسب نفس الأمر، ولذا حكم بلغويته.

وبخلاف قولك: «شعري شعري» فإنه وإن كان مفيدًا لكنه يحتاج إلى بيان المعنى بالنسبة إلى جميع الأذهان؛ لأن أخذ الموضوع والمحمول مقيدًا بالوصف المذكور معنى مجازي، والمعنى المجازي وإن اشتهر لا بد من بيانه؛ لأن المتبادر المعنى الحقيقي على ما تقرر في موضعه.

وهذا معنى قوله: «في الحاشية الآتية» هذا ناظر إلى قوله: «وهذا الكلام مفيد»، وقوله: «ولا مثل أنا أبو النجم... إلخ» ناظر إلى قوله: «ربما يحتاج إلى البيان» وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من أن أخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك أخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم، تدبر.

وأما بالنسبة إلى القاصرين فهما متساويان، والفرق غير بَيِّن؛ لأن أخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور وإن كان مشهورًا لكنه مجاز، والمعنى المجازي لا بد له من البيان ألبتة بخلاف أخذ الموضوع على الوجه المذكور، فإنه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية أيضًا، فلا حاجة إلى البيان.

(قوله: أي: ليس مثل المثال الذي ذكره السائل) إذ لا فرق بين الأمور الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت، كذا نقل عنه.

(قوله: إذ قد اعتبره... إلخ) يعني: إن السائل اعتبر المثال متحد الموضوع والمحمول؛ لأخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الأمر؛ ولذا حكم بلغويته، وفيه إشارة إلى أنه لو لم يعتبر كذلك بل أخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدًا.

وبهذا اندفع ما أورده بعض الفضلاء من أن الفرق بين العنوانات تكلف؛ لأنا إذا قلنا: «كل ج ب» يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء لـ«ج» بالفعل، بحسب نفس الأمر كما هو ظاهر مذهب الشيخ وفهم المتأخرين، أو بالفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرحه «للمطالع» لأن مقصود الشارح ليس أنه فرق بين عنوان قولنا: حقائق الأشياء ثابتة، وبين عنوان الثابت ثابت حيث أخذ الأول بحسب الفرض، والثاني بحسب نفس الأمر بل مقصوده أن السائل قد أخذ العنوان في الثاني كذلك، وليس قولنا من هذا القبيل.

(قوله: ولك أن تقول... إلخ) أي: ولك أن تقول في توجيه قوله: ربما يحتاج إلى البيان أن قولنا: حقائق الأشياء ثابتة، فأما يحتاج في إفادته إلى البيان لعدم ظهوره بالنسبة إلى الأذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التأويل،

والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المعنى المراد منه، وتبادره لكونه معنى حقيقيًا بخلاف «شعري شعري» فإنه يحتاج ألبتة إلى التأويل، والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه، وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازي.

والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق أن السابق كان ناظرًا إلى كلمة التقليل، حيث قال: فإن شعري شعري يحتاج ألبتة إلى بيان معناه لخفائه، وهذا ناظرًا إلى مدخولها؛ أعني: الاحتياج إلى البيان حيث قال: فإنه يحتاج إلى التأويل، وفيه أنه حينئذ لا يكون لقوله: «ولا مثل أنا أبو النجم» و«شعري شعري» مدخل في بيان عدم اللغوية إلا أن يراد به إفادة ظهور الإفادة في هذا القول، وعدم ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه.

وما قاله الفاضل الحلبي: إنه إن أراد أن حقائق الأشياء ثابتة مستعملة في الموضوع له وليس فيه مجاز، فهو أمر بديهي البطلان، وإن أراد أن المعنى المراد منه ـ وإن كان مجازًا ـ بالكنه لشهرته صار كالحقيقة في انفهامه من اللفظ من غير احتياج إلى القرينة، فهو لا يوجب الاستغناء عن التأويل ليس بشيء فإن المعنى المراد منه حقيقي على ما قالوا من أن التحقيق من مذهب الشيخ أن عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد.

(**قوله: وهذا المعنى لا يحصل... إلخ**) دفع لتوهم كون شعري شعري غير محتاج إلى التأويل؛ لأن شعري المقيد بالآن أو المقيد بما مضى أو المتصف بالبلاغة بعض من أشعاره، فلو جعل إضافة شعري للعهد يكون المراد أن بعض شعري المعهود ـ وهو شعري الآن ـ كبعض شعري المعهود، وهو المقيد بما مضى أو المتصف بالبلاغة بكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للإضافة بلا تأويل.

وحاصل الدفع: إن معنى العهدية هو إرادة بعض الأشعار المعين، وأما ملاحظته بقيد كونه الآن، وفيما مضى أو موصوفًا بالبلاغة، فمما لا يدل عليه الإضافة، فإرادته ليس إلا بالتأويل والصرف عن الظاهر.

(**قوله: وكم فرق... إلخ**) أي: وكم من فرق بين شعري الآن كشعري فيما مضى أو هو شعري المعروف بالبلاغة، وبين إرادة البعض المعين سواء

كان بالتعيين الشخصي أو النوعي؛ لعدم دلالة إرادة المعين على التقييد المذكور بشيء من الدلالات على أن العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظًا أو تقديرًا أو الذكر الحكمي، والكل منتف ها هنا، كذا نقل عنه.

وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء: إن شعري الآن كشعري فيما مضى أو المعروف بالبلاغة بعض الأشعار معينة لكن بالتعيين النوعي، والتعيين المعتبر في العهد ليس مقصورًا على الشخصي فيجوز أن يراد بالإضافة التعيين النوعي وهو شعري المعروف بالبلاغة أو فيما مضى؛ لأن الإضافة إنما تدل على أن المراد بعض الأشعار سواء كان معينًا بالنوعي أو بالشخصي، أما أن تعيينه باعتبار كونه فيما مضى أو موصوفًا بالبلاغة فمما لا دلالة لها عليه.

(قوله: والمشهور) يعني: إن التوجيه المشهور في بيان قوله: «ربما يحتاج إلى البيان» أن المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الأمر ـ وهو البيان بالدليل ـ فالمعنى: إن هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا التقرير إلى بيان صدقه بالدليل بالنسبة إلى بعض الأشخاص كالسوفسطائية، فيكون ذكره تأكيدًا للإفادة، فإن السائل لما أنكر الإفادة أكد بأنه محتاج إلى الدليل، فكيف ينكر كونه مفيدًا بخلاف التوجيهين السابقين؟! فإن في ذكره بيان ظهور الإفادة على ما مرَّ.

(قوله: ويرد عليه أن شعري... إلخ) يعني: يرد على هذا التوجيه أن «شعري شعري» أيضًا قد يحتاج إلى بيان صدقه ومطابقته لنفس الأمر بالدليل، كما أنه في استقامة معناه يحتاج إلى تأويل وتقدير؛ إذ لا بد لإثبات أن شعري الآن كشعري فيما مضى، أو شعري هو شعري المعروف بالبلاغة من شاهد خصوصًا بالنسبة إلى الأذهان القاصرة عن فهم البلاغة.

فاندفع ما قيل: أن شعري شعري يحتاج إلى التأويل لا إلى بيان صدقه بالدليل، فلا يكون قوله: «ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري» ناظرًا إلى قوله: ربما يحتاج إلى البيان، وأما جعل قوله: «ولا مثل أنا أبو النجم... إلخ» مبنيًا على وجه لم يذكره في الكتاب، فمما لا يرضاه من له أدنى دربة بالأساليب كذا نقل عنه.

ومن ها هنا ظهر ركاكة ما قاله بعض الأفاضل من أن المراد بالبيان: البيان بالدليل، فيكون تأكيدًا للإفادة، وقوله: «ولا مثل أنا أبو النجم... إلخ» نفي للتوجيه المشهور في اتحاد المسند والمسند إليه لا أنه ناظر إلى قوله: ربما يحتاج إلى البيان.

(قوله: واعلم... إلخ) جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله: «فإن قيل فالحكم... إلخ».

وحاصله: إن المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو، وبالشيء ما يعم الموجود والمعدوم ولو مجازًا؛ أعني: ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، وبالثبوت الوجود، فالمعنى: ماهيات الأمور التي يصح أن تعلم ويخبر عنها ثابتة في الخارج، فلم يتوجه السؤال باللغوية.

وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء مما ذكره الفاضل الحلبي بقوله: ويرد عليه أن الحقيقة بالمعنى المذكور لا تطلق إلا على الموجود بالوجود الأصلي، فعلى تقدير تعميم الأشياء لا يجوز إضافة الحقائق إليها، ونقول: إن اللغوية وعدم الإفادة باق في الكلام المذكور سواء أريد بالشيء الموجود، أو أعم منه ومن المعدوم؛ لأن الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت. انتهى.

لأن هذا مبني على ما ذكره سابقًا في توجيه السؤال من أن المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود، وليس كذلك على ما عرفت سابقًا، فبناء هذين الاعتراضين عليه بناء الفاسد على الفاسد.

فإن قيل: الحكم بأن ماهيات الأمور التي يصح أن تعلم، ويخبر عنها ثابتة لا يصح ظاهرًا؛ لأن من تلك الأمور المعدومات، فيلزم أن يكون ماهيات المعدومات ثابتة، وليس كذلك.

قلت: المراد بالأمور الجنس كما سيحققه الشارح في قوله: والعلم بها متحقق وثبوت ماهيات جنس ما يصح أن يعلم، ويخبر عنه بكيفية ثبوت ماهيات بعض أفراده، وهو الموجود، فتأمل.

* قال بعض المحققين: **(قوله: بينًا)** هو منشأ الحكم باللغوية؛ إذ لو لم يكن اللزوم بيِّنًا ما كان هذا الحكم لغوًا، وعبارة الكنقري؛ لأن عقد الوضع

متحد مع عقد الحمل في المفهوم اتحادًا بيّنًا، كأنه قال: الأمور الثابتة ثابتة ولا بد في الحمل من التغاير مفهومًا ما بين العقدين حتى يفيد، وهي أظهر وأنسب.

(قوله: إذ المعنى ماهيات الجزئيات... إلخ) أي: ومعلوم أنه لا لغوية في هذا الحكم؛ إذ الجزئيات ليست بتمامها نفس الماهيات.

(قوله: كيف) أي: كيف يكون الحكم المذكور لغوًا، ولو كان لغوًا لكان بديهيًا؛ إذ الحكم على الشيء بنفسه بديهي، وكيف يكون بديهيًا والحكم بوجوده معركة بين الفضلاء.

قوله: «معركة بين الفضلاء» لاختلافهم في ثبوته بين نافٍ له ومثبت، وإن كانت الأصول الحكمية تقضي بأنه أولى بالوجود من الجزئي الموجود.

(قوله: إذ لا اختصاص... إلخ) وأيضًا أكثر المتكلمين على نفسه، فكيف يصح عنوان قوله: «قال أهل الحق»؟ انتهى.

(قوله: في الجنس بالقياس إلى النوع... إلخ) «أل» في النوع جنسية، والمراد هنا نوعان فأكثر؛ لأن الذي يقع في جوابه الجنس عدة أنواع لا نوع واحد، مثلاً إنما يقال: الحيوان في جواب: ما الإنسان والفرس؟ لا في جواب أحدهما فقط، وأما جواب السؤال عن أحدهما فقط فهو تمام الماهية المختصة بذلك الأحد على ما لا يخفى، ووجه انفراد المعنى الأول في هذه الصورة أن الحيوان يصدق عليه بالنسبة إلى الإنسان والفرس أن ما به يجاب عن السؤال بما هو، ولا يصدق عليه أن ما به الشيء هو هو؛ لأن ما به الشيء هو هو يجب أن يكون عين الشيء، والحيوان ليس عين الإنسان والفرس؛ لكونه أعم منهما.

(قوله: في الماهيات الجزئية) إذ ما يقع في جواب السؤال بما هو ليس إلا الطبائع الكلية.

(قوله: واجتماعهما... إلخ) إذ الحيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان كما يصدق عليه أنه ما به يجاب عن السؤال بما هو يصدق عليه أنه ما به الإنسان هو هو.

(قوله: فإذا كانت تلك الأشياء موجودة... إلخ) أي: فالحكم بالوجود عليها يكون لغوًا جزمًا.

(**قوله: غير مرضٍ في هذا المقام**) إذ ركاكته لا تخفى؛ لأنه لا معنى لقوله: ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة؛ لأنه ما به الشيء الموجود هو هو لا يكون إلا محققًا. فلا معنى لاعتبار التحقق فيه، ومن هنا يتبين أن التفريع من الشارح إنما هو على تعريف الحقيقة بما فسره به أولاً، وأن مراد المحشي بقوله: «تعريف الحقيقة» ليس إلا ما قدمه الشارح.

(**قوله: وتوجيه الاعتراض... إلخ**) لأنه حمل الحقائق على الماهيات الكلية في بيان قوله: «تعريف الحقيقة» أي: تعريفها بالماهية باعتبار التحقق والوجود. وهذا لا وجه له؛ لأنه مبني على كون التفريع على ذيل «قد يقال» وقد عرفت ركاكته. وعدم بناء التفريع عليه.

(**قوله: وأما ثانيًا... إلخ**) ناقش فيه المولى عبد الرسول بقوله: يجوز أن يكون ذكر الأشياء ليكون قرينة على المراد بالحقائق، فإنه إذا لم يذكر الأشياء لأمكن أن يراد من الحقائق الماهيات الكلية كما حملها عليها القائل السابق، واعترض به على الشارح، فمع هذا كيف يكون ذكر الأشياء مستدركًا.

(**قوله: ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم**) وذلك لأن استلزام عقد الوضع لعقد الحمل كان بسبب أخذ الوجود المستفاد من لفظ الأشياء في عقد الوضع. فإذا لم يكن الشيء بمعنى الموجود لا يؤخذ فيه الوجود.

(**قوله: أقول معنى قوله... إلخ**) يدل عليه أن الشارح ها هنا في صدد بيان المعاني اللغوية.

(**قوله: حيث قال في «شرح المواقف»... إلخ**) الشاهد فيه وفي «شرح المواقف» شيئان.

أما في «شرح المقاصد» **فأحدهما**: هو لفظ «اسم» في قوله: «هو اسم الموجود» إذ الاسم المضاف إلى شيء يكون ذلك الشيء مسماه.

والآخر: تفريع بيان معنى الشيء على قوله: «فبحث لغوي» إذ اللغة إنما يبين فيها المعاني الوضعية.

وأما في «شرح المواقف» **فأحدهما**: لفظ «معنى» في قوله: «تحقيق معنى الشيء».

والآخر: بيان معنى الشيء عقيب قوله: «متعلق باللغة أفاده المولى عبد الرسول».

(قوله: فرق بين المورد والمنشأ) فإن المورد ما يرد عليه لسؤال ولا يجوز تغييره، والمنشأ ما ينشأ منه السؤال على شيء آخر ولا يجوز تغييره، وها هنا المورد قول المصنف: حقائق الأشياء ثابتة، والمنشأة غير الألفاظ الثلاثة بما فسره به الشارح.

(قوله: غير المورد) أي: الذي هو قول المصنف: «حقائق الأشياء ثابتة» وهو لا يجوز تغييره.

(قوله: ليس بشيء... إلخ) إذ مراد المحشي الخيالي من قوله: «إذ لا لغوية في قولك... إلخ» ليس أنه لا لغوية في نفس أحد هذه الأقوال حتى يلزم عليه تغيير المورد، بل مراده: إنه لا لغوية في نفس عبارة المصنف إذا أريد من الألفاظ الثلاثة التي كان بيان معانيها بما بين به الشارح منشأ للسؤال معانٍ أخر غير ما بين به الشارح، فيكون من تغيير المنشأ لا المورد.

(قوله: لظاهر قوله: إذ لا لغوية... إلخ) إذ الظاهر منه أنه لا لغوية في نفس هذه الأقوال لا في قول المصنف؛ إذ أريد من الألفاظ الثلاثة غير المعاني التي فسرها بها الشارح.

(قوله: فإنه أخذ للموضوع بحسب نفس الأمر) وذلك لأنه لم يعهد لنا شيء مفروض الاتصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت، والحكم عليه بالثبوت في نفس الأمر.

(قوله: لكنه يحتاج إلى بيان المعنى... إلخ) بأن يقال: أنا الرجل الموصوف بالبلاغة والمشهور بالفصاحة، وشعري الآن كشعري فيما مضى لم يتغير، أو شعري هو الشعر الموصوف بالفصاحة، وهذا المعنى بهذا التوجيه وإن اشتهر فيما بينهم لكنه معنى معتبر عند البلغاء ومدلول مجازي فلا بد من بيانه.

ولقائل أن يمنع ذلك إذا كان المجاز مشهورًا، فالصواب في اندفاع ما قاله بعض الفضلاء: التفريق بين الشهرتين بأن يقال: لا يلزم من كون أخذ

طرفي شعريِ شعريِ مشهورًا بالوجه المذكور عدم احتياجه إلى بيان لِـمَ لا يجوز أن لا تكون شهرته كاملة كشهرة الأمور الغير المحتاجة إلى بيان، كأخذ الموضوع بحسب الاعتقاد، فيحتاج إلى بيان.

(قوله: كذا نقل عنه) هذا يفيد أن التنظير من الكلام المنقول عن المولى المحشي، وليس كذلك، بل المنقول عنه ينتهي بقوله: «وفيه أنه لا يكون... إلخ» وأما قوله: «وفيه... إلخ» فاعتراض من المحشي المدقق على التوجيه الثاني المبين بالمنقول، وأما وجه الاعتراض فهو أن توهم اللغوية بسبب عدم ظهور معناه للأذهان القاصرة، فتوهمها بعد نفي الاحتياج إلى التأويل عنه باقٍ لبقاء السبب الموجب لذلك التوهم.

(قوله: وفيه إشارة إلى أنه... إلخ) لم يرتضه المحقق الكنقري، بل قال: وتحقيق هذا المقام أن اتصاف ذات الموضوع بالعنوان وإن كان الأصح وجوب كونه بالفعل، لكن لا يجب أن يكون بحسب نفس الأمر، بل بحسب الفرض، وما نحن فيه كذلك، فأنا لما نظرنا إلى العالم شاهدنا أمورًا متقررة بحسب الظاهر متمايزة بالأسماء والأحكام فاعتقدنا أن لها حقائق، فنحن نتوجه إلى تلك الأمور واستحضرها بلفظ «حقائق الأشياء» بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي، ونحكم عليها بالوجود في نفس الأمر.

وظاهر أن ذلك حكم مفيد، بل ربما لا يكون بديهيًا فيحتاج إلى بيانه وإثباته بالبرهان كما سيصرح به الشارح، ومثله قولنا: «واجب الوجود موجود» فإنا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية إلى ما يقتضي ذاته وجوده أو عدمه أولاً يقتضي شيئًا منهما حصل عندنا مفهوم يقتضي ذاته وجوده فرضًا فتعبر عنه بلفظ واجب الوجود، ونحكم عليه بالوجود الخارجي، ويحتاج في إثباته إلى البيان، وليس مثل ذلك الثابت ثابت؛ إذ لم يعهد لنا شيء مفروض الاتصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت فيحكم عليه بالثبوت في نفس الأمر، فالمفهوم من لفظ الثابت ما اتصف فعلاً بالثبوت في نفس الأمر، فيكون الحكم لغوًا ولا مثل أيضًا.

(أنا أبو النجم) ولا قوله.

(وشعري شعري) فإن اتصاف ذات الموضوع فيما بحسب نفس الأمر. انتهى.

(قوله: إلا أن يراد به... الخ) وعلى هذا يكون معنى قول الشارح: وهذا الكلام مفيد يظهر كونه مفيدًا ولو بالنسبة إلى الأذهان القاصرة من غير احتياج إلى تأويل، بخلاف قوله: «شعري شعري» فإنه إنما يظهر كونه مفيدًا عند الناس بتأويل، هذا وقد يعترض أيضًا على التوجيه الثاني بأنه لا يجدي في قوله: «الثابت ثابت» فتكون المقابلة قاصرة.

(قوله: دفع لتوهم) المتوهم مصلح الدين ـ رحمه الله ـ حيث قال: إن البلاغة معهود والتعين فيها لا ينحصر في الشخصي، بل يعم النوعي أيضًا فلا يحتاج إلى التأويل.

(قوله: يكون معناه) اسم يكون ضمير عائد إلى المعنى المشار إليه بقوله: وهذا المعنى لا يحصل، وخبره قوله: معناه: «وبلا تأويل» حال من الضمير المجرور المضاف إليه المعنى العائد إلى «شعري شعري».

حاصله: لو جعل إضافة «شعري» للعهد..إلخ يكون المعنى المذكور معناه من غير تأويل فلا يتم الفرق الذي أبداه المولى الخيالي رحمه الله. أفاده مولانا خالد.

(قوله: لعدم دلالة... إلخ) علة لثبوت الفرق بين التأويل وجعل الإضافة عهدية.

(قوله: بشيء من الدلالات) وأيضًا إن كان أحد المعنيين عين الآخر لا يكون الحمل مفيدًا، وإن كان غيره يلزم الحمل بالمباين.

(قوله: يعني: إن التوجيه المشهور... إلخ) خلاصته: إن المراد بالبيان في التوجيهين السابقين البيان التصوري، وفي هذا الثالث البيان التصديقي.

(قوله: أكد بأنه محتاج... إلخ) إذ الاحتياج إلى الدليل فرع كونه مفيدًا، ومن هنا يظهر أن الشارح لو قال: وهذا الكلام ربما يحتاج إلى البيان فيكون مفيدًا لكان أولى بالنسبة إلى هذا الوجه، لكنه راعى السؤال.

(قوله: إذ لا بد لإثبات... إلخ) فإن قلت: هذا التوجيه يقتضي أن القضية القائلة: «حقائق الأشياء ثابتة» تحتاج إلى الدليل، لكن الأذكياء لا يحتاجون في معرفتها إليه، وأصحاب الأذهان القاصرة لا فائدة لهم منه، فيضمحل التوجيه المشهور.

قلنا: لا يخفى عليك أن الاحتياج إلى الدليل أعم من أن يحتاج الإنسان إليه لأجل ثبوته عنده أو لأجل ثبوته عند آخر، ونحن في بعض الأوقات نحتاج إلى إثبات ثبوت حقائق الأشياء لأجل علمنا به، وفي بعض آخر لأجل إلزام الخصم، وفي بعض نجزم ببعضها ضرورة، بقي أن الشارح سيصرح بألا طريق إلى المناظرة مع السوفسطائية، فلا فائدة في إيراد الدليل عليه معهم، إلا أن يقال: ربما يحتاج أوسط الناس إلى إثبات ثبوت حقائق الأشياء لأجل حصول العلم لهم، كما هو مقتضى ظاهر قول الشارح فيما سيأتي لنا تحقيقًا أنا نجزم بالضرورة للثبوت بعض الأشياء بالعيان، وثبوت بعضها بالبيان، فليتأمل.

(قوله: ومن ها هنا ظهور ركاكة... إلخ) هذا مبني على أن قول المولى الخيالي فيما نقل عنه: «وأما جعل قوله... إلخ» مراده به رد ما قاله بعض الأفاضل، ويحتمل أنه إشارة إلى أن توجيه قوله: «أنا أبو النجم» مندرجًا في أحد التوجيهات الثلاثة السابقة، أو إن الإتيان به إنما وقع تعيينا لقائل: «شعري شعري» وتمهيدًا له وتكميلاً، وليس له توجيه لا تعلق له بالكلام أصلاً.

(قوله: نفي للتوجيه... إلخ) أي: نفي له عن قولنا: «حقائق الأشياء ثابتة» لعدم جريان ذلك التوجيه فيه؛ لأنه حينئذٍ يكون معناه أن حقائق الأشياء الآن مثلها فيما مضى أو المعروفة بالوجود عند الناس وهو لا يفيد، خلاف قول السوفسطائية أصلاً، بل يوافقه؛ لأن نزاعهم في أصل ثبوت الحقائق لا في شهرة ثبوتها، وأيضًا إن كون الحقائق الآن مثلها فيما مضى إنما يخالف مذهب الأشاعرة القائلين بأن الأعراض لا تبقى زمانين.

ومذهب النظام من أن الأجسام متجددة آنا فآنا كالأعراض عند الأشاعرة، فتوجيه «شعري شعري» فيما نحن فيه يضرنا ولا يضر الخصم، وهو وجه وجيه لنفي المماثلة بين ما نحن فيه وبين «أنا أبو النجم وشعري شعري» ولا ركاكة

فيه، ومخالفته لبيان الخيالي لا تضره، بل هو مقصوده. أفاده مولانا خالد.

(قوله: فتأمل) قال العلامة عبد الرسول: وجهه أنه يرد على هذا المحذور المذكور، وهو لغوية الحكم المذكور؛ إذ يكون التقدير ماهيات بعض الأمور التي يصح أن تعلم ويخبر عنها، وهو الموجودات موجودة، ولا شبهة في لغويته، فالتعويل لدفع الاعتراض على ما ذكره الشارح ـ رحمه الله ـ ويمكن أن يكون إشارة إلى منع قوله: «وليس كذلك» بناء على أن حقائق بعض المعدومات ـ أعني: ما كان لمحل انتزاعها وجود في الخارج ـ ثابتة في الخارج؛ أي: في نفس الأمر. انتهى.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: فالحكم بثبوت حقائق الأشياء لغو)** أي: الحكم بأن حقائق الأشياء ثابتة لغو على ما يدل عليه قوله: «بمنزلة قولنا: الأمور الثابتة ثابتة» وإنما كان لغوًا؛ لأن عقد الوضع فيه مستلزم لعقد الحمل استلزامًا جليًا؛ إذ لا أقل من أن الثبوت لازم للشيئية فلا يفيد الحمل فائدة غير معلومة من عقد الوضع فيكون لغوًا.

(قوله: إذ لا لغوية في قولك: عوارض الأشياء... إلخ) يعني: لو لم يكن المنشأ مجموع الأمور الثلاثة لكان قولك: «عوارض الأشياء ثابتة» لغوًا على تقدير عدم منشئية تعريف الحقيقة، وكان قولك: «حقائق المعدومات ثابتة» لغوًا على تقدير عدم منشئية كون الشيء بمعنى الموجود، وكان قولك: «حقائق الموجودات منصورة» لغوًا على تقدير عدم منشئية كون الثبوت بمعنى الوجود، فاللازم باطل والملزوم مثله.

(قوله: فإن أكثر من يسمعه... إلخ) يعني: إن المعنى من قلة الاحتياج المستفادة من كلمة «ربما» هو قلة المحتاجين، وهم أصحاب الأذهان القاصرة.

(قوله: إن أخذ موضوعه... إلخ) أي: أخذ اتصاف موضوعه بالعنوان بحسب الاعتقاد مشهور.

(قوله: أي: ليس مثل المثال الذي ذكره السائل) وهو قوله: «الأمور الثابتة ثابتة» وإنما قال كذلك؛ لأنه لا فرق بين «الثابت ثابت» وبين «الأمور الثابتة ثابتة». كذا نقل عنه.

(قوله: ولك أن تقول) أي: في توجيه قوله: «ربما يحتاج إلى البيان».

نقل عنه: إن التوجيه الأول ناظر إلى كلمة التقليل، والتوجيه[١] الثاني ناظر إلى مدخولها؛ أعني: الاحتياج إلى البيان، وفيه أنه حينئذٍ لا يكون لقوله: «ولا مثل أنا أو النجم وشعري شعري» مدخل في بيان عدم اللغوية إلا أن يراد به إفادة ظهور الإفادة في هذا القول، وعدم ظهورها في شعري شعري.

(قوله: وهذا المعنى... إلخ) أي: شعري الآن كشعري فيما مضى، أو شعري هو شعري المعروف بالبلاغة لا يحصل بجعل الإضافة للعهد، والمقصود دفع توهم كون قوله: «وشعري وشعري» غير محتاج إلى التأويل بناء على كون الإضافة للعهد.

(قوله: وكم فرق بين المعنيين) أي: كم من فرق بين إرادة شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو شعري المعروف بالبلاغة وبين بعض الأشعار معينًا مع أنه معتبر في العهد الذكر الحقيقي لفظًا أو تقديرًا، أو الذكر الحكمي، ولم يوجدا ها هنا، فلا يرد أن يقال: لِـمَ لا يجوز[٢] أن تكون الإضافة للعهد ويكون المراد المعنى المعهود؟ على أن إرادة المعنى المعهود لا تدفع اللغوية.

(قوله: والمشهور) أي: في توجيه قولنا: «ربما يحتاج إلى البيان» أي: ربما يحتاج إلى بيان صدقه بناء على تأويله بما نعتقده حقائق الأشياء[٣] وفيه أن الظاهر أن المراد جميع ما نعتقده حقائق الأشياء ثابتة، ولا شك أن صدق هذا يحتاج إلى البيان ألبتة، فلا معنى للفظة «ربما» اللهم إلا أن يراد: إن القليل من

---

(١) فإن قيل: بين التوجهين تنافٍ؛ لأن كلمة «ربما» إذا كانت للتقليل كما هو التوجيه الأول لا يمكن الوجه الثاني؛ لأنه حينئذٍ لا تقليل إذا لاحظنا التوجيه الثاني فلا يمكن التقليل. قلنا: على التوجيه الثاني تحمل كلمة «ربما» على التحقيق لا التقليل، كما جاءت للتقليل قد تستعمل للتحقيق أيضًا على ما بينه الفاضل الرومي.

(٢) هذا إذا كانت الإضافة فيهما للعهد، وأما إذا كانت الإضافة للعهد في المحمول فقط وهو شعري الثاني لا يكون الحكم لغوًا، لكن لا يحصل التمدح المراد من قول الشاعر: «أنا أبو النجم».

(٣) لأن حقيقة بعض الأشياء كالواجب مثلاً لا يظهر إلا بالبرهان.

فروع نوع هذا الكلام يحتاج إلى البيان لا أكثرها، ولا يخفى ما فيه، وإن أريد أن جميع ما نعتقده حقائق الأشياء مما نشاهده كما مرَّ فلا يحتاج إلى البيان أصلاً.

(قوله: إن شعري شعري كذلك) أي: بناء على التأويل أيضًا.

ونقل عنه[١] وجعل قوله: «ولا مثل: أنا أبو النجم وشعري شعري» مبنيًا على وجه لم يذكره في الكتاب مما لا يرتضيه من له أدنى دراية في الأساليب.

(قوله: لم يتوجه السؤال أصلاً) هذا إذا أريد بالحقيقة ما به الشيء هو هو مطلقًا، وأما إذا أريد ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه فتوجه السؤال ظاهر، وأيضًا لم يصح الحمل على هذا المعنى المجازي؛ إذ ليس المعدوم ثابتًا فيلزم الكذب، إلا أن يراد بالأشياء: جنس المعنى المجازي، لكنه خلاف الظاهر، وهو ظاهر.

* قال المرعشي: **(قوله: نقل عنه... إلخ)** مع أنه لما كان للمانع أن يقول سلمنا أن هذا المعنى لا يحصل بجعل الإضافة للعهد، لكن لِـمَ لا يجوز أن يعتبر المعنى الحاصل من جعل الإضافة للعهد في دفع اللغوية حتى لا يحتاج إلى التأويل؟ رده أيضًا فيما نقل عنه بأن حمل الإضافة على العهد باطل؛ لانتفاء شرطه.

ولما كان للمانع أن يمنع انتفاء الشرط بتجويز الذكر الحكمي أبطل صلاحية سنده بأنه لا يدفع اللغوية، فلا يفيد اعتباره هذا بناء على حمل الإضافة في الموضوع على العهد أيضًا، وأما لو حمل في الموضوع على الاستغراق فلا يصح الحمل أصلاً، وكذا لو حمل على الجنس فلا يصح، أيضًا لو أريد الاتحاد، وكذا إذا أريد الصدق؛ إذ لا معنى لصدق الفرد على الجنس، وكذا لو حمل على العهد الذهني.

(قوله: وفيه أنه حينئذٍ) أي: حين التوجيه الثاني لا يكون لقوله: «ولا

---

(١) هذا رد على من قال في جواب هذا السؤال بأنه لِمَ لا يجوز أن يجعل بناء على وجه آخر لا ناظرًا إلى قولنا: «ربما يحتاج إلى البيان» حتى يتوجه عليه بأن هذا ليس ناظرًا إليه، بل مثله، فأجاب بقوله: «وجعل قوله: ولا مثل أنا أبو النجم... إلى آخره».

مثل أنا أبو النجم وشعري شعري» مدخل في بيان عدم اللغوية؛ لأنه حينئذٍ يكون حاصل الكلام أن هذا الكلام يحتاج إلى البيان في عدم اللغوية، وليس مثل «شعري شعري» الذي هو غير محتاج إلى البيان في عدم اللغوية، فيكون حاصل نفي المماثلة: بيان أن انتفاء اللغوية في كلام القوم لم يبلغ إلى مرتبة شعري شعري، فيكون حاصله تقريب كلامهم إلى اللغوية، إلا أن يراد به ـ أي: بنفي المماثلة ـ إفادة ظهور الإفادة في هذا القول، وهو قولهم: «حقائق الأشياء ثابتة» بناء على أنه لم يحتج إلى التأويل، بل إلى البيان، وإفادة عدم ظهورها؛ أي: عدم ظهور الإفادة في شعري شعري؛ لأنه احتاج إلى التأويل.

والحاصل: إن المراد من نفي المماثلة في الاحتياج إلى البيان الحكم باحتياج الممثل به إلى التأويل، فحينئذٍ يكون لقوله: «ولا مثل أنا أبو النجم... إلخ» مدخل في بيان عدم اللغوية؛ لأن فيه تبعيد كلامهم عن اللغوية بإفادة أنه لا يحتاج إلى التأويل في عدم اللغوية كما احتاج شعري شعري.

(قال الخيالي: لأن معنى العهد إرادة بعض إشعار المتكلم معينًا) وأما المعنى السابق فأول احتماليه: إرادة بعض الأشعار أيضًا، وهو الماضي، لكن ليس بمعين، وثاني احتماليه: إرادة جميع الأشعار، ففي كلام الخيالي لف ونشر غير مرتب، ولو قال: «إرادة المعين من بعض أشعار المتكلم» لكان مرتبًا، وقوله: «وكم فرق بين المعنيين» يعني: بينهما فرق كثير، فليس هذا المعنى هو الحاصل بجعل الإضافة للعهد، وقد عرفت الفرق.

(قوله: ولا يخفى ما فيه) لعل ما فيه أن المفهوم من لاحق كلامه أن ما يحتاج إلى البيان ما لم يكن مشاهدًا، وكون المشاهد أكثر منه محل نظر، بل النصوص شاهدة على أن الأمر بالعكس، وأيضًا أن الظاهر من عبارة الشرح أن الاحتياج صفة الكلام، فإرادة الفروع مجاز.

وقيل: ما فيه أن الثابت ثابت له فروع كذلك، وفيه أن احتياجه إلى البيان لا يتصور إلا بعد توجيهه على وجه يكون المحمول غير الموضوع، والسائل اعتبره متحد الموضوع والمحمول، فهو ناظر إلى الإفادة على ما اعتبره السائل لا إلى قوله: «ربما يحتاج إلى البيان».

(**قوله: أي بناء على التأويل أيضًا**) أي: كما أن قولنا حقائق الأشياء ثابتة محتاج إلى البيان بناء على التأويل، وهو أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد.

(**قوله: وجعل قوله: «ولا مثل وأنا أبو النجم وشعري شعري» مبنيًا على وجه... إلخ**) أي: جعل ذكر قوله: «ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري» مبنيًا على أن يكون مقابلاً وناظرًا لوجه لم يذكر الشارح ذلك الوجه في الكتاب؛ أي: في الشرح، والغرض من ذلك الجعل: نفي المماثلة، وذلك الوجه الذي لم يذكره في الكتاب كخصوص التأويل، فإن تأويل الكلام السابق أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد، وتأويل قوله: «وشعري شعري» ليس كذلك مما لا يرتضيه من له أدنى دراية؛ أي: معرفة في الأساليب؛ لأنه إذا ذكر شيء مع بعض صفاته ثم نفى مماثلته شيء آخر فالمتبادر انتفاء المماثلة في الصفة المذكورة لا في صفة أخرى له لم تذكر في الكلام.

(**قوله: فتوجه السؤال ظاهر**) بل لا يصح إضافة الحقائق إلى الشيء على هذه الإرادة.

(**قوله: وأيضًا لم يصح الحمل**) أي: كما أنه يرد السؤال السابق وهو قوله: «هذا إذا أريد بالحقيقة... إلخ».

(**قوله: فيلزم الكذب**) لأن الأشاعرة لا يجعلون للعدم ثبوتًا، فالثبوت عندهم يرادف الوجود، وأما المعتزلة فيمنعون ترادف الثبوت والوجود ويقولون: «ثبوت الشيء بحيث يكون مظهرًا لآثاره هو الوجود» وإلا فهو الثبوت فقط كما في بعض الحواشي، فإن أريد من أهل الحق أهل الحق في جميع المسائل وهم أهل السنة فيلزم الكذب؛ أي: يلزم أن يكون نقل هذا الكلام عن أهل الحق كذبًا؛ لأنهم لا يقولون بأن المعدوم ثابت، وإن أريد أهل الحق في هذه المسألة فكذا يلزم الكذب أيضًا؛ لأن أهل الحق في هذه المسألة أيضًا على تقدير حمل الشيء على المجازي ليس إلا أهل السنة.

* قال شجاع الدين: (**قوله: تعريف الحقيقة**) لأنه أخذ فيه معنى التحقق.

(**قوله: وكون الشيء بمعنى الموجود**) فيه أن كون الشيء بمعنى الموجود ليس متعينًا عندنا، بل كونهما متساويين ومتلازمين مختار البعض.

(**قوله: في قولك عوارض الأشياء... إلخ**) انتفى فيه تعريف الحقيقة.

(**قوله: وحقائق المعدومات... إلخ**) انتفى هنا معنى الوجود.

(**قوله: وحقائق الموجودات... إلخ**) انتفى فيه كون الثبوت بمعنى الوجود.

(**قوله: على البعض**) أي: بعض الأمور الثلاثة.

(**قوله: بلا بيان معناه**) فيه أن البيان إنما يستعمل في التصديق، **فحمله** على بيان المعنى خلاف الاستعمال.

(**قوله: وشعري شعري ناظر... إلخ**) الظاهر أن قوله: «ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري» ناظر أيضًا إلى قوله: «وهذا الكلام مقيد» وزيادة توضيح لسند المنع، والمعنى: لا نسلم أنه إن أخذ المفهوم في وصف الموضوع يستلزم لغوية الحكم به على ذات الموضوع؛ لجواز أن يكون أخذ المفهوم الثابت في وصف الموضوع بحسب الاعتقاد بحسب نفس الأمر، ولا يكون قولنا: «حقائق الأشياء ثابتة» من قبيل أخذ الموضوع بحسب نفس الأمر كما اعتبره السائل، كذلك في قولنا: «الثابت ثابت»، ولا من قبيل ما لا يتصور فيه أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد، كما في قول الشاعر: «أنا أبو النجم وشعري وشعري» فتدبر.

(**قوله: وهذا المعنى... إلخ**) أي: كون الشعر معروفًا بالبلاغة.

(**قوله: بجعل الإضافة... إلخ**) أي: إضافة لفظ الشعر إلى ياء المتكلم.

(**قوله: وكم فرق بين المعنيين**) أي: فرق كثير بين المعنيين؛ أي: بين معنى الشعر المعروف بالبلاغة وبين بعض أشعار المتكلم معينًا، فلا يتصور أن يحصل المعنى الأول بجعل الإضافة للعهد.

(**قوله: بيان صدق الكلام... إلخ**) أي: إثباته بالدليل.

(**قوله: ويرد عليه... إلخ**) إنما يرد هذا أن لو كان قوله: «ولا مثل» ناظر إلى قوله: «ربما يحتاج إلى البيان» وليس كذلك كما بيّناه.

(**قوله: كذلك... إلخ**) أي: يحتاج إلى بيان صدقه.

(**قوله: فلو حمل لفظ الأشياء... إلخ**) والظاهر المتبادر من لفظ الأشياء

معناه الحقيقي، وإنما يراد المعنى المجازي إذا وجدت القرينة، ولا قرينة هنا فلا يحمل على المعنى المجازي.

(قوله: لم يتوجه السؤال) وهو لغوية الحكم.

* قال محمد الشريف: **(قوله: أورد الفاء إيذانًا بأنه ناشئ... إلخ)** قيل: كونه ناشئًا عما سبق معلوم من الفاء الأول فلا حاجة إليه، وأجيب بأن الغرض من الأول: تعقيب لفظي، ومن الثاني: تعقيب معنوي، وهذا مردود، بل كل من الفاءين للتعقيب المعنوي، لكن أحدهما جزء من كلام الشارح والآخر من كلام السائل؛ يعني: إن السائل إذا سُئل يقول: «فالحكم... إلخ» كما قال الشارح: «فإن قيل... إلخ».

(قوله: إذ لا لغوية في قولك... إلخ) تعليل لكون المنشأ مجموع الأمور الثلاثة؛ يعني: لو لم يكن مجموع الأمور الثلاثة بل واحدًا منها أو اثنين لكانت اللغوية باقية مع زوال واحد منها؛ لبقاء العلة التامة مع أن الأمر ليس كذلك.

(قوله: والقصر على البعض تقصير) إشارة إلى قصور ما يقال: إن المنشأ بيان معنى الحقيقة والثبوت، ولا مدخل لكون الشيء بمعنى الوجود، فإن الشيء إذا كان أعم من الوجود أيضًا يلزم اللغوية؛ لأن الحكم ليس على جميع أفراده، بل على الجنس فيكون لغوًا، وأما كون الشيء بمعنى المعدوم فلم يقل به أحد، أو إلى ما يقال: إن الثبوت لو لم يكن مرادفًا للوجود، بل كان أعم منه كما قالت به المعتزلة يكون الحكم لغوًا، وكل منهما مدفوع بما ذكرنا.

(قال الشارح: بمنزلة قولنا: الأمور الثابتة ثابتة) الأولى أن يقال: نفوس الثوابت ثابتة.

(قال الشارح: وهذا الكلام مفيد) قيل: هذا إشارة إلى ما نحن بصدده؛ أي: قولنا: «ما نعتقده حقائق الأشياء ثابتة في نفس الأمر» كلام مفيد، فإنا لما نظرنا إلى العالم شاهدنا أمورًا مقررة بحسب الظاهر، متمايزة بالأسماء والأحكام اعتقدنا أنها أشياء، فنحن نتوجه إلى تلك الأمور ونستحضرها بلفظ الأشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي، والحكم عليها بالوجود في نفس الأمر.

وظاهر أن ذلك حكم مفيد ربما يحتاج إلى بيانه وإثباته بالبرهان كما سيصرح بذلك قوله: «إنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان وبعضها بالبيان» فعلم أن هذا القائل حمل القضية على الكلية بحمل الإضافة، واللام على الاستغراق، والمعنى حقائق جميع الموجودات بحسب الاعتقاد ثابتة، وحمل البيان على الدليل، ولا شك في احتياجهما حينئذ إلى الدليل فلا وجه لكلمة «ربما».

وأيضًا مخالف لقول الشارح فيما بعد: «إن المراد الجنس» وإن حمل على الجنس كما ذكر الشارح لا يحتاج إلى الدليل أصلاً، ويمكن أن هذا إشارة إلى أنه يؤخذ موضوعه ومحموله واحدًا بحسب اللفظ والمفهوم، ومختلفًا بحسب الاعتقاد، ونفس الأمر كلام مفيد ربما يحتاج إلى البيان، والدليل في بعض المواد مثل قولنا: «واجب الوجود موجود» وليس مثل قولك: «الثابت ثابت» ولا مثل قوله:

أنـــا أبـــو الـــنـــجـــم وشـــعـــري شـــعـــري

فإنهما وإن لم يكونا لَغْوَين لكن لم يؤخذ موضوعهما بحسب الاعتقاد، ولم يكونا محتاجين إلى الدليل، وما قيل: «إنهما بعد التأويل يحتاجان إلى الدليل» فليس بشيء؛ لأن المراد: إنهما لا يحتاجان إلى الدليل في زعم القائل وادعائه؛ يعني: أنا أبو النجم المعروف بين الناس بالفصاحة والبلاغة، وشعري شعري يناسب ويليق بحالي، فكما أني فائق على أقراني وأمثالي فكذلك شعري شعري.

وأمثال هذا التأويل شائع ذائع بين الناس، يقال عند الافتخار: «ابني ابني» و«فرسي فرسي» و«سيفي سيفي» إلى غير ذلك، ويكون الغرض معلومًا لا يخفى على أحد، فلا ينبغي أن يقال: إنه يحتاج إلى التأويل بالنسبة إلى الجميع، أو بطريق الصرف عن الظاهر، والمتبارد من قوله: «هذا الكلام تصحيح قول المصنف لا مطلق» إنه يؤخذ موضوعه بحسب الاعتقاد ولا يحسن حمل قوله: «وليس مثل قولك... إلخ» على ذلك المطلق.

ويمكن أن يقال: إن مراده: إن قولنا: «ما نعتقده حقائق الأشياء من

الكليات الطبيعيات وتسمية الأسماء أمورًا ثابتة في نفس الأمر» كلام مفيد ربما يحتاج إلى البيان كما يقال: الإنسان جزء من الإنسان، وهذا الإنسان موجود، فالإنسان موجود؛ لأن وجود الكل يستلزم وجود الجزء، وفيه أن الحقائق إذا حملت على الكليات الطبيعية لا تكون القضية لغوًا، بل يكون إثباتها من أعسر النظريات وأشكلها، ولا معنى أن يقول بمثلها السوفسطائية المنكرون لأجلى البديهيات.

(قوله: أي قلما يحتاج إلى بيان معناه) هذه عدول عن السياق، فإن سياق كلام الشارح أن هذا إشارة إلى قوله: «ما نعتقده حقائق الأشياء ونسميه بالأسماء... إلخ» وهذا لا يحتاج إلى بيان المعنى، بل إلى الدليل إن احتاج، وأيضًا لو كان المراد ما ذكره كان حق العبارة أن يقول: كلام مفيد لا يحتاج إلى البيان إلا قليلاً.

(قوله: فإن شعري شعري... إلخ) يشعر بأنه لا نزاع في قوله: «أنا أبو النجم» لأن الموضوع والمحمول متغايران فيه، وكون المخاطب عالمًا غير معلوم، ولو سلم لا تلزم اللغوية؛ لجواز أن يكون الغرض آخر، لكن الظاهر أن مراد الشارح أن ما نحن فيه ليس مثل «أنا أبو النجم» ولا مثل «شعري شعري» فإنهما وإن لم يكونا لغوين لكنهما معلومان للمخاطب.

وغرض القائل من الغاية: تعظيم شأنه وشأن شعره، وتنبيه المخاطب على القيام بخدمته والتوجه إليه وترك عدم مبالاته، وأما المخاطب هنا غافل، بل متردد أو منكر كالسوفسطائية، والاحتياج إلى الدليل أو التنبيه بالنسبة إليهم فيصح قوله: «ربما يحتاج إلى البيان» وقوله: «شعري شعري» كذلك مدفوع بما ذكرنا من كونه معلومًا للمخاطب ولو بادعاء الشهرة بين الناس.

وقوله في الحاشية: «وجعله مبنيًّا على وجه» لم يذكر في الكتاب ساقط أيضًا، فإن جعله مبنيًّا على ما ذكره في الكتاب وناظرًا إليه ليس من الواجبات، بل ليس من المستحسنات أيضًا، فإنه لو قيل: «هذا الكلام ليس مثل الثابت ثابت، ولا مثل أنا أبو النجم... إلخ» بدون ذكر مفيد ربما يحتاج إلى البيان لا يكون في الكلام قصور، مع أنه لا يلزم من عدم كونه ناظرًا إلى الإفادة أو إلى

قلة الاحتياج كونه ناظرًا إلى وجه لم يذكر في الكتاب، فإن أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد مذكور فيما نحن بصدده؛ يعني: إنه ليس مُتَّحدي الموضوع والمحمول، ولا مختلفي الموضوع المعروف المشهور أو المأخوذ بحسب الخارج.

(قوله: وهذا المعنى لا يحصل بجعل الإضافة للعهد) قيل عليه: جعل الإضافة للمعهود يكفينا وإن لم يحصل هذا المعنى، وأجيب بأن العهد يقتضي الذكر الحقيقي أو الحكمي، ولم يوجد واحد منهما، وثانيًا لو سلم يدفع اللغوية، وأنت خبير بأن نفي الذكر على الإطلاق دعوى غير مسموعة، وبعد تسليم الذكر وحمل الإضافة على العهد اندفاع اللغوية ظاهر، فإن الإضافة لو حملت على العهد تحمل على المحمول لا في الموضوع أو في كليهما، والظاهر من حال المجيب أنه حملها عليها في كليهما أو في الموضوع، وإلا لا ينبغي أن يتردد في الإفادة.

(قوله: واعلم أن الأشاعرة لاينكرون إطلاق الشيء على ما يعم... إلخ) أقول: هذا هو المناسب للمقام، بل المراد من الحقائق أيضًا غير المعنى المذكور.

وحاصل الكلام: إن الأشياء ثابتة في الحقيقة، أو أعيان الأشياء ثابتة لا كما زعمت السوفسطائية من أنها خيالات وأوهام باطلة، وحمل الحقائق على ما به الشيء هو هو حمل على ما لا يقول بثبوته أكثر العقلاء المحققين فضلاً عن السوفسطائية، وكون المراد بثبوتها ثبوت أفرادها دوران من بعيد، وكون الحقيقة هنا بمعنى الماهية مطلقًا، وكون المراد من الأشياء الجنس أمر مصرح به في الشرح، فلا ينبغي أن يقال: عدم توجه السؤال على تقدير أن يراد من الحقيقة الماهية مطلقًا، وأن يراد من الأشياء الجنس فلا يصح قوله: «لم يتوجه السؤال أصلاً».

*** قال الشارح: [وتحقيق ذلك: إن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه شيئًا مفيدًا بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض، كالإنسان إذا أخذ من حيث إنه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدًا، وإذا**

أخذ من حيث إنه حيوان ناطق كان ذلك لغوًا (والعلم بها) أي: بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها (متحقق) وقيل: المراد العلم بثبوتها للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق، والجواب: إن المراد: الجنس، ردًا على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق، ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وتحقيق ذلك)** أي: الجواب المذكور.

وتفصيله: إن القضية المتعارفة تشتمل على العقدين: **عقد الوضع**، وهو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان بطريق التقييد، **وعقد الحمل**، وهو اتصاف ذات الموضوع بمفهوم المحمول بطريق الخبرية، والوضع قد يستلزم الحمل استلزامًا بينًا بالمعنى الأخص، فحينئذٍ يكون الحكم لغوًا وقد لا يكون كذلك، فحينئذٍ قد يحتاج الحمل والحكم إلى أمر خارج عن الطرفين، وذلك الخارج إن كان غير النظر، فالحكم بديهي وإلا فنظري.

وعلى التقديرين فالحكم مفيد، وإن اختلاف الشيء المحكوم عليه بالاعتبار قد يكون باعتبار اختلاف العنوان كالجسم والحيوان الناطق، وقد يكون باعتبار أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد، والفرض والمحمول بحسب نفس الأمر كما فيما نحن فيه، وكواجب الوجود موجود.

ولا يبعد أن يجعل ذلك إشارة إلى الجواب التحقيقي في هذا المقام دون المذكور، فكأن الجواب المذكور ليس مرضيًا عنده[١] تحقيقًا؛ إذ مبناه على أخذ عقد الوضع بحسب الاعتقاد، والفرق بين أخذ العنوانات بعضها بحسب الفرض، والبعض الآخر بحسب نفس الأمر[٢].

وقد عرفت ما فيه من أن الأخذ بحسب الفرض دون نفس الأمر، وكذا الفرق على خلاف ما عليه العرف واللغة، أو بناءً على أن الجواب المذكور بعد التزام كون الشيء بمعنى الموجود، أو كون الموجود لازمًا بيّنًا بالمعنى

---

(١) وأيضًا عبارة المصنف لا تساعد ما ذكره من قوله: ونسميه بالأسماء.

(٢) وذلك خلاف العرف واللغة.

الأخص، وذلك ليس كذلك غاية الأمر التلازم بحسب نفس الأمر دون التعقل حتى يلزم لغوية الحكم.

(قوله: أي: بالحقائق) ويحتمل أن يراد العلم[١] بالقضية المذكورة؛ إذ هذا القدر كافٍ في الرد[٢].

(قوله: والتصديق بها[٣]) بأن يحمل[٤] بعضها على بعض[٥] كقولنا: الجسم متحرك، أو الكل على الأجزاء كما هو الظاهر[٦].

(قوله: وبأحوالها) بأن تجعل الحقائق موضوعًا، ويثبت لها الأحوال، ولا شك أن التصديق بحال الشيء من حيث النسبة إلى ذلك الشيء علم بذلك الشيء، فيصح عدَّ التصديق بأحوال الحقائق من قبيل العلم بالحقائق كالعلم بأنفسها، فلا يتجه أن الكلام في العلم بالحقائق، فكيف يصح عدَّ التصديق بأحوالها من جزئيات العلم بها كما لا يخفى.

قال الفاضل المحشي: فاللام في «العلم» لاستغراق الأنواع بمعونة المقام. تمَّ كلامه.

ولعله أراد بالأنواع نوع التصور والتصديق، وبالمقام مقام الرد كما يشعر به جواب الشارح عما قيل، ولا خفاء في أن جمع التصور ناظر إلى استغراق الأشخاص، وليس مقصورًا على استغراق الأنواع، وأن مقام الرد لا يستدعي

---

(١) بأن يكون الضمير للقضية المذكورة، وأنت خبير بأن هذا غير ما قيل، تأمل.

(٢) أي: في رد كلام الخصم وهو أنه لا علم بثبوت حقيقة، ولا بعدم ثبوتها؛ لأنه سالبة كلية، وإثبات الموجبة الجزئية يكفي في رد السالبة الكلية.

(٣) الباء إذا كانت صلة التصديق كانت واردة على المحمول الكلي، وفيه نوع إشعار بأن الحقائق عبارة عن الطبائع الكلية كما أشار إليه.

(٤) بأن يكون الضمير للقضية المذكورة، وأنت خبير بأن هذا غير ما قيل، تأمل.

(٥) بأن تكون الحقيقة ذات أبعاد وأجزاء، ويحمل بعض أجزائها على البعض، بأن يقال: الجسم متحرك، وكل واحد من الجسم، والمتحرك جزء من الحقيقة وهو الحيوان.

(٦) أي: حمل الكل على الأجزاء ظاهر من العبارة؛ لأن حمل البعض على البعض تصديق ببعض الحقيقة لا تصديق بها.

الاستغراق مطلقًا فضلاً عن الاستغراق النوعي؛ إذ ثبوت جنس العلم كافٍ في الرد كما أن ثبوت جنس الحقيقة كافٍ فيه، كما لا يخفى على من تفطن في جواب الشارح، ونكتة جمع التصور وإفراد التصديق لا تخفى[١] على الفطن الذكي.

(**قوله: متحقق**[٢]) بمعنى: إنه واقع في نفس الأمر، لا بمعنى: إنه موجود في الخارج؛ إذ العلم عند الأشاعرة إضافة، وهي اعتبارية اتفاقًا من المتكلمين سوى الأين.

(**قوله: العلم بثبوتها**) بتقدير المضاف، ورجع الضمير إلى الحقائق، وإقامة المضاف إليه مقامه، أو رجع الضمير إلى الثبوت الذي في ضمن ثابتة[٣]، والتأنيث باعتبار المضاف إليه، وفيه نظر؛ إذ ليس في الكلام إضافة الثبوت إلى الحقائق، وكفاية الإضافة من حيث المعنى في التأنيث محل الخدشة، والظاهر أن المراد بالعلم على هذا التوجيه هو التصديق لا ما يعم التصور والتصديق، واللام في العلم لاستغراق أشخاص نوع التصديق، ولا يبعد حمل اللام على الجنس والحقيقة.

(**قوله: للقطع بأنه لا**[٤]**. . . . إلخ**) يعني: إن الحقائق عام مستغرق[٥]، فرجع الضمير إليها يقتضي كون العلم بجميع الحقائق حاصلاً لنا، وهو بيِّن البطلان.

وقد يقال: إن الآية الكريمة ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] أي: مسمياتها، نص في حصول العلم بالجميع تفصيلاً[٦]، ودفعه غير خفي[٧] كما لا يخفى.

---

(١) لأن متعلق التصور أنواع مختلفة بخلاف متعلق التصديق، فإنه هو النسبة الخبرية فقط، تدبر.

(٢) بالتحقق الرابطي دون المحمولي.

(٣) فإن مصدر الثابتة المسند إلى ضمير الحقائق مصدر مضاف إليها، والضمير له.

(٤) أي: على سبيل التفصيل.

(٥) إذ الجمع ظاهر في العموم.

(٦) أي: العلم التفصيلي التصوري بالكنه، أو بالوجه المساوي، أو التصديقي.

(٧) فإن الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ مستثنون؛ إذ الكلام في علم سائر الناس.

(**قوله: والجواب أن المراد الجنس**) حاصله أنا لا ندعي الإيجاب الكلي بل الإيجاب الجزئي؛ يعني: جمع من الحقائق ولو ثلاثة أو أربعة، أو حقيقة[1] من حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بجنس الحقائق[2] متحقق؛ لأن الخصم يدعي السلب الكلي في المقامين، والإيجاب الجزئي كافٍ في إبطاله، وأنت خبير بأن الأنسب حينئذ أن يقال: حقيقة الشيء ثابتة من غير جمع المضاف والمضاف إليه.

(**قوله: ردًا.... إلخ**) أي: بدليل أنه رد على القائمين.... إلخ.

(**قوله: ولا بعدم ثبوتها**) وإنما لم يقتصر على الأول مع أنه كافٍ في المقصود تنبيهًا على أنه ينبغي للمنكر أن يتعرض لنفي القسمين معًا؛ ليكون نصًا في مراده؛ لأن العلم بالحقائق منحصر في القسمين العلم بثبوتها والعلم بعدم ثبوتها، بخلاف الرد عليه فإنه يحصل بمجرد القول بأن العلم بها متحقق من غير أن يتعرض للثبوت وللعدم.

* قال العصام: (**قوله: وتحقيق ذلك**) أي: تحقيق السؤال والجواب: أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة، فحقائق الأشياء له اعتباران:

أحدهما: كونها ماهيات للأمور الثابتة في نفس الأمر، وبهذا الاعتبار يلغو الحكم عليها بالثبوت في نفس الأمر، وهو منشأ السؤال.

وثانيهما: كونها ماهيات الأمور الثابتة في اعتقادنا، وبهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء الجواب عليه، ومما ينبغي أن يعلم: أن للشيء

---

(١) والقرينة على تعيين المراد في الثاني إبطال جمعية الحقائق بالإضافة، وفي الثالث إبطال جمعية الأشياء بالألف واللام، أو عدم تقييد الجنس بالحقيقة أو بالعلم، أو نقول: إن المراد من الحقائق ها هنا الحقيقة يدل عليها الحقائق كدلالة الجمع على الواحد، كما في المرفوعات هو. أي: المرفوع. والضمير في «بها» راجع إلى تلك الحقيقة، وهذا الجواب معارضة بحسب المناظرة.

(٢) فإن قلت: جنس حقائق الأشياء ينافي الاستغراق، قلت: الجنس لا ينافيه؛ لأن الاستغراق بالنسبة إلى العلم والجنس بالنسبة إلى المعلوم، فإن قلت: مسائل العلوم كليات، قلت: هذا من المبادئ كما يفهم من قوله: «ثم لما كان».

اعتبارات يكون الحكم به على الشيء مقيدًا ببعض تلك الاعتبارات دون بعض.

(قوله: والعلم بها متحقق... إلخ) دعوى أن حقائق الأشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها، كما أن دعوى العلم بها تتضمن دعوى ثبوت جنسها؛ إذ العلم حقيقة من الحقائق، إلا أنه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحًا، فقال: «حقائق الأشياء ثابتة» أي: في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقاد بها ردًّا على العنادية والعندية.

وقال: «العلم بها متحقق» ردًا على اللاأدرية، فيكفي للرد دعوى التصديق بالأشياء؛ إذ اللاأدرية لا ينكرون تصورها؛ إذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور، فحمل العلم على الأعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح مما لا يقتضيه المقام، وإنما تبع فيه عموم اللفظ هذا، ولا يذهب عليك أن اللائق أن يحقق معنى العلم في هذا المقام؛ لأنه أول مقام احتيج إلى معرفته، فلا وجه لتأخير بيانه إلى قوله: «وأسباب العلم ثلاثة».

(قوله: وقيل: المراد العلم بثبوتها) توجيه للعبارة بحذف المضاف، وجعله توجيهًا بإرجاع ضمير المؤنث إلى الثبوت المستفاد من «ثابتة» لتأنيث ما أضيف إليه الثبوت كما قيل: تمحل مثله ما يمكن أن يقال: إن التأنيث لتأنيث لفظة «ثابتة» الدالة على الثبوت، أو لأنها راجعة إلى قوله: «حقائق الأشياء ثابتة» بتأويله بهذه القضية.

(قوله: للقطع بألا علم بجميع الحقائق) يعني: المتبادر من العلم بالحقائق العلم بها تفصيلاً، فلا بد من صرفه عن الظاهر إما بأن يقدر الثبوت؛ لأن العلم بثبوت جميع الحقائق لا يستدعي تصورها تفصيلاً، وإما بأن يراد العلم بها أعم من العلم تفصيلاً، وإما بأن يراد العلم بجنس الحقائق، إلا أن التأويل بالعلم بثبوت الحقائق أنسب بما سبقه من الدعوى، فلهذا اختار ذلك القائل، والشارح أراد رعاية عموم اللفظ ما أمكن؛ لأنه أنفع، وبهذا اندفع أنه إن أريد بنفي العلم بجميع الحقائق العلم بها تفصيلاً فمسلم، ولا يضر؛ لعدم ضرورة إرادته، وإن أريد به العلم بها ولو إجمالاً فانتفاؤه ممنوع، كيف والحكم بثبوتها لا تنفك عنه؟

وأما ما يقال: «إن ثبوت الكل أيضًا غير معلوم، ومع إرادة البعض يتم الكلام بدون تقدير الثبوت» فمندرج في قول الشارح: والمراد: الجنس؛ يعني: المراد الجنس لا محالة؛ إذ لا ثبوت للجميع كما لا علم بها.

(وقوله: ردًّا على القائلين) علة مصححة لإرادة الجنس لا موجبة؛ إذ الرد لا يوجب إرادة الجنس دون الجميع، ولا يذهب عليك أنه لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق وإن صح؛ لأنه لا خلاف فيه، بل لا بد من العلم بثبوتها وثبوت الأحوال لها، ولو قال: «والمراد بها الجنس» لكان فيها لطافة، ولا يرد أن كون الغرض منه الرد ينافي ما سبق أن الغرض منه التنبيه على وجود ما يشاهد من الأعيان؛ لتمكن التوسل بذلك إلى معرفة ما هو المقصود الأهم؛ لأنه لا تنافي بين الغرضين، نعم دعوى ثبوت جنس الحقائق لا يفيد ثبوت ما يشاهد إلا أن يقال: يفيده، بناء على أن الأحق بالثبوت ما يشاهد.

وما يقال: إن المراد سابقًا التنبيه على وجود جنس ما يشاهد ليس بشيء؛ لأن سياق الكلام واضح في أن المقصود الاستدلال بما يشاهد لا بجنسه، فتأمل.

يقال في القطع بألا علم بجميع الحقائق نظر؛ لأنه ينفيه قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] وذلك غير خفي على الخفي بتفسيره، هذا وينقدح منه أنه ينفيه أيضًا علم الحق بجميع الحقائق، ولو كان مرادهم ألا علم لعامة الناس فالكلام يتم من غير إلباس.

(قوله: ولا بعدم ثبوتها) ربما يتوهم أنه تطويل؛ لأن قوله: «والعلم بها متحقق» على هذا التفسير لرد نفي العلم بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدمه، ودفعه أن المراد: إنه رد على القائلين بالشك في الأشياء، ومعنى الشك لا يتم بدون نفي العلم بعدم الثبوت، نعم لو قال ردًا على القائلين بالشك أبدًا في ثبوت الحقائق لكان أخصر.

* **قال الكفوي: (قوله: أي: تحقيق السؤال والجواب)** أي: بيان حقيقتهما لا بيان حقيتهما كما يظهر بالنظر في البيان، وأيضًا بيان حقيتهما يشمل جمع المتنافين.

(قوله: وبناء الجواب عليه) بقي أن ـ أي: الاعتباري ـ أرجح وأملك.

نقول: الأول هو الأرجح؛ لأنه هو المتبادر والمتداول بين أرباب العرف واللغة لكن هذه مناقشة لفظية غير معتبرة في أمثال هذا المقام.

قيل: ولا يبعد أن يجعل قوله: وتحقيق ذلك إشارة إلى جواب آخر تحقيقي بناءً على أن الجواب الأول المذكور ليس تحقيقيًا ومرضيًا عنده، فإن مبناه على أخذ عقد الوضع بحسب الاعتقاد، وعلى الفرق بين أخذ العنوانات بعضها بحسب الاعتقاد، وبعضها بحسب نفس الأمر، وكل منهما على خلاف ما عليه العرف واللغة، ولم يبين أن ذلك الجواب التحقيقي المشار إليه ما هو، ولا بد من ذلك.

ولعله أن يقال: إن حقائق الأشياء لها اعتبارات يكون الحكم عليها بالثبوت مفيدًا بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون بعض آخر، مثلاً إذا أخذت من حيث إنها أمور معلومة ومسميات بالأسماء المشهورة بيننا من الإنسان والفرس والسماء والأرض إلى غير ذلك، كان الحكم عليها بالثبوت مفيدًا، وإذا أخذت من حيث إنها ماهيات متحققة للموجودات كان الحكم عليها بالثبوت غير مفيد، فهي ها هنا مأخوذة بالحيثية الأولى لا بالأخرى، وحاصله: إن حقائق الأشياء كناية عن تلك الأمور المعلومة المسماة بالأسماء، وهذا نظير ما استخرجه المحشي من قول الشارح، ونسميه بالأسماء من الجواب الآخر، فتأمل.

(قوله: ومما ينبغي أن يعلم... إلخ) الغرض من هذا الكلام إما التنبيه على أنه قد يكون المنشأ للسؤال والجواب بالإفادة، وعدم الإفادة اختلاف الاعتبار في جانب المحمول أيضًا، أو الإشارة إلى تحقيق جوابه الثاني من أجوبته الثلاثة، أو التعريض على الشارح بأن في تحقيقه قصورًا حيث لم يتعرض للاعتبارات المختلفة في جانب المحمول، ولا بد من ذلك أيضًا، فتأمل.

(قوله: إلا أنه قصد الرد... إلخ) قال محمد الشريف: لا حاجة إلى هذا، فإن المراد بالعلم هو اليقين، وهذا القول لا يستلزم اليقين، ولو

سلم فلا يلزم التصديق بأحوالها مع أن العلم بقضية لا يستلزم العلم بعلمها.

(قوله: مع قطع النظر عن تعلق... إلخ) هذا التقرير يقرر جوابه الثاني من أجوبته الثلاثة.

(قوله: لا ينكرون تصورها) قد يقال: شبهة اللاأدرية لو تمت لدلت على انتفاء العلم مطلقًا، فهم ينكرون تصورها أيضًا، وقوله: «إذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور» ليس بشيء؛ إذ دعوى الشك منهم في محل الشك لما قال الشارح: «وشاك في أنه شاك» وهلم جرًّا على أن ذلك يجوز أن يكون من جملة متناقضاتهم.

(قوله: مما لا يقتضيه المقام) فيه: إن قصد الرد استطرادي، وأصل المقصود هو تصدير الكتاب بالتنبيه على ثبوت الحقائق، وتحقق العلم بها لتوقف الاستدلال على وجود الصانع وصفاته عليهما كما مرت الإشارة إليه من الشارح، ولا يخفى أن ذلك الاستدلال كما أنه يتوقف على التصديق يتوقف على التصور أيضًا، فدعوى عدم الاقتضاء محل نظر لا يخفى.

(قوله: معنى العلم) يمكن أن يقال: لما كان قول المصنف وأسباب العلم نوع بيان للعلم أخَّر الشارح تحقيقه إلى هناك؛ لئلا يقع الانتشار بينهما.

(قوله: تمحل) لعل وجه التمحل هو أن الإضافة ها هنا إنما هي بحسب المعنى، وكفاية الإضافة بحسب المعنى في اكتساب المضاف تأنيث المضاف إليه محل تأمل على أن ذلك الاكتساب مشروط بحسن ترك المضاف، واستقامة المعنى عليه، وذلك مفقود ها هنا.

(قوله: أن يقال) قال البهشتي: يجوز أن يراد بثبوت الحقائق الحقائق الثابتة، فالتأنيث في موقعه.

(قوله: فلا بد من صرفه عن الظاهر) للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق تفصيلاً، وفيه نظر **أما أولاً**: فلأنه يرد عليه منع التبادر لا سيما في قولنا: والعلم بها متحقق.

وأما ثانيًا: فلأنه إن أريد القطع بأنه لا علم بجميع الحقائق تفصيلاً أصلاً، فهو ممنوع؛ لجواز أن يوجد في بعض الكاملين كالأنبياء ـ عليهم

السلام ـ مع أن قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] نص في حصول العلم بالجميع تفصيلاً لآدم عليه السلام كما قيل.

وبالجملة: لا وجه للقطع بالعدم في الجميع بل الوجود في البعض مقطوع به، وإن أريد القطع بأنه لا علم بالجميع تفصيلاً في عامة الناس، فهو غير مفيد وغير موجب للصرف عن الظاهر؛ إذ يتم الكلام من غيرهم.

وأمَّا ثالثًا: فلأن ما ذكره من المعنى بعيد عن عبارة المحشي القزويني جدًّا، ولو سلم فلا شك في أنه غير ظاهر من عبارته، فلا يندفع به ما أورد على الظاهر، فتدبر.

(**قوله: لا يستدعي تصورها تفصيلاً**) فيه: إنه إن أريد أنه لا يستدعيه ظاهره، فهو ممنوع؛ إذ المتبادر من العلم بثبوت الحقائق هو العلم بثبوتها تفصيلاً كالعلم بالحقائق، والفرق تحكم وإن أريد أنه لا يستدعيه مطلقًا، فهو غير مفيد بل لم يبقَ حينئذٍ فائدة في العدول عن الظاهر.

(**قوله: أنسب**) هذا أنسب مما قال محمد الشريف متبادر، مستدلاً بأنه إذا قيل: زيد قائم، والعلم به واقع يتبادر منه أن العلم بمضمون الخبر واقع، خصوصًا إذا كان الكلام ردًّا على من أنكر العلم بالثبوت، فإن تأنيث الضمير فيما نحن فيه يجعل كون المراد العلم بالحقائق ظاهرًا متبادرًا.

(**قوله: لأنه أنفع**) لإفادته تحقق العلم التصوري بها أيضًا صريحًا.

(**قوله: فمندرج في قول الشارح**) فيه: إن اندراجه في قول الشارح لا يضر ذلك القائل بل ينفعه؛ حيث كان الشارح أيضًا معترفا به، فتأمل.

(**قوله: علة مصححة... إلخ**) يشير إلى أن قوله: «ردًّا» مفعول له؛ لقوله: «إن المراد الجنس» وهذا هو الأقرب لفظًا ومعنى، تأمل.

وقال المحشي عوض الدين: ويحتمل أن يكون مفعولاً له؛ لقوله: «فقال فيما سبق» ولقول المصنف: «قال أهل الحق» فتأمل.

وقيل: جعله تعليلاً لـ«قال» المذكور في المتن، وإن كان أبعد أقرب من جعله تعليلاً لقول الشارح: «إن المراد الجنس» أو لقول المصنف: «والعلم بها متحقق» وإن كان أقرب، فتدبر.

(قوله: إذ الرد لا يوجب) لتحقق الرد في ضمن إرادة الجميع أيضًا بطريق الأولى.

(قوله: لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق) أي: بدعوى العلم التصوري بها، وإن صحَّ؛ أي: وإن صحَّ العلم بنفس الحقائق علمًا تصوريًا.

(قوله: لأنه... إلخ) تعليل لعدم صحة الاكتفاء؛ أي: لا خلاف في العلم بنفس الحقائق لما مرَّ منه من أن اللاأدرية لا ينكرون تصورها؛ إذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور، فتذكر!

(قوله: فيها لطافة) لاحتمال أن يراد بها لفظه، أو يكون ضميرًا راجعًا إلى الحقائق.

(قوله: لأنه لا تنافي) لصحة جمعهما.

(قوله: لا يفيد ثبوت ما يشاهد) فإن ثبوت الجنس لا يلزم أن يكون في ضمن ما يشاهد من الأعيان والأعراض، فلا يحصل التنبيه على وجودها، وقد مرَّ من الشارح أن الغرض التنبيه على ذلك، وأمَّا ما قال الطورسون: يلزم بناء على البداهة، فإنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان، فمن قبيل الاشتباه بين ما يحصل من الكلام، وبين ما يوجد في الخارج.

(قوله: فتأمل) لعله إشارة إلى أنه إذا لم يجز تقدير الجنس هناك لما ذكر لم يجز إرادته ها هنا أيضًا لذلك، ويحتمل أن يكون إشارة إلى أن المراد بالجنس هو العهد الذهني، فلا يتم أن الاستدلال فيما سيأتي بما يشاهد لا بجنسه.

* قال ولي الدين: **(قوله: ولا يذهب... إلخ)** وأنت خبير بأن العلم ذكر ها هنا في معنى قوله: «حقائق الأشياء ثابتة» وأما في قوله: «وأسباب العلم ثلاثة» يثبت له الأحوال، ولعل الشارح لأجل هذا آخره، ويؤيد هذا إظهار العلم في مقام الإضمار كما سيصرح به المحشي هناك، فانتظر.

(قوله: كما قيل) قائله المحشي الخيالي حيث قال: وقيل الضمير لثبوت الحقائق، والتأنيث باعتبار المضاف إليه، وكتب في الحاشية: فإن مصدر ثابتة المسند إلى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق، ففي ضمنها مصدر مضاف كما في ﴿اَعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة:٨]. انتهى.

وقال شجاع الدين: وفساده لا يخفى؛ لأن ما في ضمن ثابته هو المصدر؛ أعني: الثبوت لا المصدر المضاف. انتهى.

أقول: يمكن توجيه عبارة صاحب القيل بأن يقال: إن المراد بالمضاف إليه هو الحقائق، فلا يرد عليه الفساد والتمحل حينئذٍ.

(قوله: تمحل) خبر، ويبتدئه قوله: «وجعلوه توجيهًا».

(قوله: مثله) أي: مثل التمحل.

(قوله: أو لأنها... إلخ) عطف على قوله: «لتأنيث» وفي قوله: «لأنها» لطافة كما لا يخفى، وإلى هذا التوجيه ذهب الفاضل المحشي المشتهر بـ«قول أحمد».

(قوله: وبهذا اندفع... إلخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي.

(قوله: وأما ما يقال... إلخ) الظاهر أنه يريد به الرد على المحشي الخيالي؛ حيث أورد ما هو مندرج في كلام الشارح في حاشيته وهو غير لائق به، لكن يمكن أن يقال: إنه عبر بقوله: «وقد يقال» أيضًا تنبيهًا على الاندراج، ويمكن أن يكون مراده التنبيه عليه لا الاعتراض.

(قوله: والمراد الجنس) مقول قول الشارح.

(قوله: وما يقال... إلخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي.

(قوله: على الخفي) أي: المستقصي.

* **قال الخيالي: (قوله: من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها) فاللام** في العلم لاستغراق الأنواع بمعونة المقام، ثم إن الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج إلى العلم بالثبوت يحتاج إلى العلم بالأحوال من الحدوث والإمكان ونحوهما، فمن قدر الثبوت وقال: «لا يتم غرض الاستدلال إلا بتقدير الثبوت» فقد غلط غلطين.

(قوله: العلم بثبوتها) بتقدير المضاف، فالضمير للحقائق، وقيل: الضمير لثبوت الحقائق، والتأنيث باعتبار المضاف إليه.

(قوله: للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق) يرد عليه أنه إن أريد عدم العلم بالجميع تفصيلاً فمسلم ولا يضرنا؛ لأنه غير مراد، وإن أريد إجمالاً

فممنوع، فإن قولنا: «حقائق الأشياء ثابتة» يتضمن العلم الإجمالي بالجميع، وقد سبق أن المراد ما نعتقده حقائق الأشياء فيكون معلومًا لنا ألبتة.

لا يقال: نحن نقيد العلم بكونه بالكنه؛ لأنا نقول: لا دليل على هذا التقييد، مع أن تعميم الشارح ينافيه، ولو سلم فبطلان المفيد لا يوجب تقدير الثبوت، بل يجوز أن يترك القيد، وقد يقال أيضًا: ثبوت الكل غير معلوم وإن أريد البعض، فلا وجه للعدول عن الظاهر.

(قوله: والجواب: إن المراد الجنس) يرد عليه أن ثبوت الجنس لا يلزم لأن يكون في ضمن ما نشاهد من الأعيان والأعراض، فلا يحصل التنبيه على وجودها كما مرَّ.

وجوابه: إن المراد هو التنبيه على وجود جنس ما نشاهد، فالكلام السابق على حذف المضاف، أو نقول: إذا ثبت شيء من الأشياء فالأحق بالثبوت هو هذه المشاهدات من الأعيان، وكفى بهذا القدر تنبيهًا.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: والتصديق بها)** أي: التصديق بثبوتها في نفسها وبأحوالها؛ أي: التصديق بثبوت الأحوال لها، فلا يتجه ما قيل: إن الكلام في العلم بالحقائق، فكيف يصح عد التصديق بالأحوال من العلم بها؛ لأن التصديق بحال الشيء من حيث النسبة إلى ذلك الشيء علم بذلك الشيء.

(قوله: فاللام في العلم لاستغراق الأنواع) يعني: لام التعريف في قوله: والعلم لاستغراق أنواع العلم من التصور والتصديق، فالمعنى جميع أنواع العلم بالحقائق؛ أعني: التصور والتصديق متحقق، وإنما حمل على استغراق الأنواع؛ لأنه لو أريد استغراق الأفراد يلزم أن يكون جميع أفراد العلم بالحقائق ثابتة، وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلاف جميع أنواعه، فإنه ثابت ولو باعتبار بعض الأفراد، وإنما قال بمعونة المقام؛ لأن جعل الاستغراق للأنواع مما لم يعهد عند أهل الغربية حقيقة، وإنما هو باعتبار أن معنى الاستغراق هو استيفاء الأفراد وأفراد الجنس أولاً هي الأنواع.

(قوله: بمعونة المقام) يعني: إنما جعل اللام للاستغراق بمعونة المقام؛ لأن: المقام مقام الرد على اللاأدرية، وهو لا يحصل بجعل اللام للجنس؛

لأنهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم بالحقائق ضرورة أنهم معترفون بالشك، والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها، وأيضًا المقصود الأهم؛ أعني: الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم إلا بالتصديق بها وبأحوالها، ولا قرينة على العهد حتى يختص بالتصديق مع أن التصديق لا يحصل بدون التصور، فيجب الحمل على الاستغراق، ويكون المعنى جميع أنواع العلم من التصور والتصديق متحقق، فما قيل: إن مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقًا فضلاً عن الاستغراق النوعي، إذًا ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما أن ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى.

(قوله: ثم إن الاستدلال) يعني: إن الاستدلال على أن الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحياة وغيرها، كما يحتاج إلى العلم بأن الحقائق ثابتة يحتاج إلى العلم بأحوالها بأنها ممكنة أو حادثة، كما سيجيء في باب إثبات الصانع.

إذا تقرر هذا فاعلم أن من قدر لفظ الثبوت في قوله: «والعلم بها... إلخ» ووجه التقدير بأن الاستدلال على وجود الصانع إنما هو بوجود المحدثات، فلا بد من تقدير الثبوت؛ ليفيد أن العلم بوجود الحقائق متحقق، فقد غلط في توجيهه غلطين:

الأول: ظن وجوب التقدير حيث قال: لا يتم غرض الاستدلال إلا به؛ إذ لا معنى للعلم بها إلا تصورها، والتصديق بها وبأحوالها فلا حاجة إلى التقدير.

والثاني: ظن كفاية العلم بالثبوت، وإلا فلا وجه لتخصيص التقدير به؛ إذ لا بد من العلم بالأحوال أيضًا على ما سيجيء.

أقول: ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت؛ بحيث لا يرد عليه الغلط الثاني بأن المراد بثبوتها أعم من ثبوتها في نفسها أو ثبوت الأحوال لها، فيشمل العلم بالأحوال أيضًا.

(قوله: فقد غلط غلطين) نقل عنه الأول: ظن كفاية العلم بالثبوت؛ فلذا قدره ولم يقدر غيره، والغلط الثاني: ظن وجوب التقدير.

(قوله: والتأنيث باعتبار المضاف إليه) نقل عنه، فإن مصدر ثابتة - المسندة إلى ضمير الحقائق - هو ثبوت الحقائق، ففي ضمنها مصدر مضاف، والضمير له كما في قوله تعالى: ﴿ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨]. انتهى كلامه.

قال بعض الفضلاء فيه: إن كفاية الإضافة بحسب المعنى محل خدشة.

(قوله: لأنه غير مراد... إلخ) لأن المقصود من قولنا: «والعلم بها متحقق» الرد على اللاأدرية المتنكرين للعلم مطلقًا، فيكفيهم إثبات العلم الإجمالي بجميع الحقائق، ولا حاجة إلى العلم التفصيلي بها.

(قوله: وإن أريد إجمالاً... إلخ) أي: إن أريد بقوله: «لا علم... إلخ» عدم العلم الإجمالي بأن يلاحظه بوجه يشمل جميع الحقائق، فعدم هذا العلم غير مسلم، فإن قولنا: حقائق الأشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت، وهو العلم الإجمالي مع أنه قد سبق أن المراد ما اعتقده حقائق الأشياء، والاعتقاد لا يتحقق بدون العلم، وهذا القدر كاف في العلم الإجمالي.

(قوله: لا يقال: نحن نقيد العلم... إلخ) يعني: نختار أن المراد عدم العلم تفصيلاً، ونقول: إنه مضر؛ لأن العلم في قوله: «والعلم بها متحقق» على تقدير عدم إرادة الثبوت مقيد بالكنه، وذلك؛ لأنه إذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري؛ لأن المتبادر من العلم بالحقائق نفسها؛ إذ التصديق علم بأحوالها، وحينئذ لا بد من أن يقيد العلم بالكنه، وإلا لم يحصل الرد على اللاأدرية؛ لأنهم أيضًا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة أن الشك فرع التصور، فيصير حاصل الاستدلال أنه لا بد من تقدير الثبوت؛ إذ لو لم يقدر لكان المراد بالعلم العلم بها بالكنه، لكنه باطل للقطع بأنه لا علم بالحقائق تفصيلاً فضلاً عن أن يكون بالكنه.

والفاضل الحلبي فهم أن مقصود المحشي أنا نقيد العلم بالكنه على تقدير إرادة الثبوت، فاعترض بأن بينهما تنافيًا ظاهرًا؛ لأن الأول علم تصوري، والثاني علم تصديقي، فكيف يصح أن يقال: نحن نقيد العلم على تقدير إرادة الثبوت بالكنه، ولا يخفى أن ما ذكره بعيد عن المقصود بمراحل.

والفاضل المحشي فسر قوله: «نحن نقيد العلم» بالعلم المذكور في قوله: «إذ لا علم بجميع الحقائق» ولا يخفى أن قوله في الجواب لا دليل عليه مع أن تعميم الشارح ينافيه يأبى عن ذلك.

(قوله: لأنا نقول: لا دليل عليه... إلخ) أي: لا دليل على تقييد العلم بالكنه، والرد على اللاأدرية يحصل بدونه بأن يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه، فيكون المعنى العلم بالحقائق؛ أي: تصورها بالكنه أو بالوجه متحقق.

(قوله: مع أن تعميم الشارح ينافيه) يعني: إن تعميم الشارح العلم في قوله: «والعلم بها متحقق» بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصور بها والتصديق بها وبأحوالها ينافي أن يقيد العلم بالكنه؛ لأن التقييد بالكنه مبني على أن يكون المراد بالعلم تصورها، وألا يكون العلم بها متناولاً للتصديق بها وبأحوالها على ما مرَّ، وقول الشارح يدل على شموله التصور والتصديق.

(قوله: ولو سلم فبطلان... إلخ) يعني: ولو سلم أن المراد بالعلم العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا القيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز أن يترك القيد؛ أعني: بالكنه، ويكون المراد العلم مطلقًا سواء كان تصورًا بالكنه أو بالوجه أو تصديقًا بها وبأحوالها كما فعله الشارح؛ إذ الخلاص من ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت يكون بترك القيد المذكور، وتعميم العلم أيضًا له كما لا يخفى.

وحاصل الجواب: أنا لا نسلم تحقق تقييد العلم على تقدير عدم إرادة الثبوت، ولو سلم ذلك، فالقضية المركبة ها هنا اتفاقية، فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت، وذلك لأن بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع، والأمران اللذان بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم أحدهما عين الآخر بل عين أحدهما عدم الآخر، فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور.

وبما حررنا اندفع ما قاله المحشي المدقق فيه: إنه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد، فيجب تقدير الثبوت. انتهى.

لأنه إنما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير، وحينئذ يجوز أن يكون

بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لا لانتفاء التقدير؛ إذ لا علاقة بينهما، وما سلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير، فيكون استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة ذلك التقدير، فيجب تقدير الثبوت، فتدبر.

(قوله: وقد يقال أيضًا: ثبوت الكل غير معلوم... إلخ) حاصله: إيراد النقض على ما قاله من أن المراد العلم بثبوتها؛ يعني: إن أريد بقوله: «العلم بثبوت الحقائق» التصديق بثبوت جميع الحقائق ليس بصحيح؛ لأن ثبوت الكل غير معلوم، وإن أريد التصديق بثبوت بعض الحقائق، فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت؛ إذ كما يعلم ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق أيضًا.

قال المحشي المدقق: فإن قيل: ثبوت الكل معلوم إجمالاً؛ لأن ما مرَّ من قولنا: «حقائق الأشياء ثابتة... إلخ» يتضمن العلم الإجمالي بالجميع، والمراد هذا.

قلنا: فلا يكون العدول موجهًا. انتهى كلامه، وفيه تأمل.

(قوله: والجواب أن المراد الجنس... إلخ) يعني: إن المراد بقوله: «حقائق الأشياء ثابتة» جنس حقائق الأشياء، فالمعنى: جنس حقائق الأشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق، سواء كان في ضمن فرد واحد أو أكثر، فحينئذ يرجع إلى الإيجاب الجزئي، وذلك كاف في الرد على الخصم؛ لأنه يدعي السلب الكلي في المقامين.

(قوله: يرد عليه... إلخ) يعني: إن إرادة الجنس وإن اندفع بها الإشكال، وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ما هو المقصود من التصدير بهاتين القضيتين؛ لأن المقصود منه التنبيه على وجود ما نشاهده من الأعيان والأعراض، وتحقق العلم بها ليتوسل به إلى معرفة الصانع على ما صرح به الشارح، وإذا كان المراد الجنس لا يلزم أن يكون ثبوته والعلم به في ضمن ذلك البعض؛ لجواز أن يكون في ضمن فرد آخر سوى ما نشاهده، فلا يحصل التنبيه على وجوده.

(قوله: وجوابه... إلخ) يعني: إن المراد في قوله: «التنبيه على وجود ما

نشاهده» التنبيه على وجود جنس مما نشاهده؛ إذ التوسل إلى معرفة الصانع إنما يتوقف على وجود المحدثات، والعلم بها سواء كان مما نشاهده أو لا.

أقول: هذا الجواب لا يدفع الاعتراض؛ إذ وجود جنس ما نشاهده لا يكون إلا في ضمن ما نشاهده؛ لأن معنى قولنا: «التنبيه على وجود جنس ما نشاهده» التنبيه على وجود ماهية ما نشاهده سواء كان في ضمن فرد واحدًا وأكثر، كما أن معنى قولنا: «جنس حقائق الأشياء ثابتة» أن ماهية حقائق الأشياء ثابتة سواء كان في ضمن حقيقة واحدة، أو أكثر على ما هو مدلول لام الجنس، نعم يدفعه إذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقي؛ إذ يجوز أن يكون وجود جنس ما نشاهده بهذا المعنى في ضمن ما نشاهده أو غيره؛ لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعنى بعيد مع أن تقدير لفظ الجنس أيضًا بعيد، لا يدل عليه قرينة، فالجواب إما مبني على التلبيس أو التلبس. تأمل تعرف.

(قوله: فالكلام السابق على حذف المضاف) وهو لفظ الجنس.

قال الفاضل المحشي: لا حاجة إلى تقدير المضاف؛ لأن «ما» في قوله: «ما نشاهد» إما موصولة أو موصوفة، وأيًا ما كان فهي تفيد معنى الجنس أو معنى الاستغراق على ما علم في موضعه، وقد حملت ها هنا على الجنس. انتهى.

ولا يخفى أنه ليس بشيء؛ لأنه يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد أو جنس مشاهد، والجنس ليس بمشاهد أصلاً، فلا بد من تقدير المضاف أو يؤول بالمشاهدة أفراده.

(قوله: أو نقول) يعني: فقول التنبيه: «على وجود ما نشاهد» حاصل مع أن الكلام السابق ليس على حذف المضاف؛ لأن في الكلام ـ أعني: قوله: حقائق الأشياء ثابتة ـ تنبيه على وجود شيء من الحقائق، وإذا ثبت شيء منها، فالأحق بالثبوت هي المشاهدات؛ لأنها أظهر وجودًا وأسبق حصولاً من غيرها؛ ولذا لا يخلو عنه الإنسان في بدء الطفولية لكن في كفاية هذا القدر من التنبيه. تأمل.

* قال بعض المحققين: **(قوله: لأن التصديق... إلخ)** قال الفاضل الكلنبوي: أقول: والأولى أن يقال: حمل الشارح الظرف في قوله: «والعلم

بها» على الظرف المستقر للتعميم؛ أي: العلم المتعلق بها سواء كان بأنفسها أو بأحوالها لا على الظرف اللغو للعلم، والاتجاه إنما يتوجه على الثاني لا على الأول. انتهى.

(قوله: وهو غير صحيح) لأن بعض أفراد العلم معدوم الآن وسيوجد إذا وجد عالمه، يدل عليه قوله: «لأنه ثابت» ولو باعتبار بعض الأفراد، وقيل: لأن الاستغراق لا يصح لا في التصورات ولا في التصديقات، أما في التصورات: فلأنه وإن كان الكنه واحدًا لكن تصورات الوجوه لا تحصى، وأما في التصديقات فلأن الأحوال الثابتة للأشياء أيضًا لا تحصى، ويحتمل أن وجه عدم الصحة أن أفراد التصورات متنافية؛ إذ منها الشك والتوهم والصورة الحاصلة في العقل بلا حكم وبلا شك ولا توهم، فلو حصل العلم بجميع الأفراد لزم اجتماع المتنافيات، وكذا فمراد التصديقات متنافية؛ إذ منها التصديق اليقيني والظني والغير المطابق المسمى بالجهل المركب، فيلزم اجتماع المتنافيات أيضًا لو حصل العلم بجميع أفراد التصديقات، والوجه الأول مروي عن المحشي، والآخران أبداهما الفاضل عبد الرسول.

هذا والظاهر أن المحشي الخيالي إنما حمل اللام على الاستغراق النوعي؛ لأجل أن الشارح حمل الحقائق على الجنس، فالمناسب أن يكون العلم المتعلق به جنس العلم، ولا دليل على تخصيصه بنوع دون نوع، فالظاهر أن المراد به حينئذٍ جميع أفراد الجنس، وأفراد الجنس أنواع، فتكون اللام لاستغراق الأنواع، فظهر أن ما حققه المحشي موافق لما قاله الشارح من أن المراد بالحقائق الجنس.

(قوله: لأن المقام... إلخ) فيه نظر من وجوه:

الأول: إن المحشي بصدد تحقيق كلام الشارح، وقد حمل الحقائق على الجنس فكيف يكون هذا الاستغراق منافيًا للجنس؟.

الثاني: إنه مفترق بأن مراده استغراق أفراد الجنس، وذلك لا ينافي حمل اللام على الجنس ها هنا.

الثالث: إنا لا نسلم كون اللا أدرية معترفين بالشك، بل يزعمون أنهم

شاكون في أنهم شاكون وهلم جرًا، فمن أين لهم الاعتراف بالشك؟ يدل على هذا قول الشارح فيما سيأتي، والحق أنه لا طريق إلى المناظرة معهم خصوصًا اللا أدرية؛ لأنهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول.

(قوله: بحيث لا يرد الغلط الثاني) ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الأول أيضًا، بأن يقال: المتبادر من العلم بها تصورها فقط، مع أن غرض الاستدلال لا يتم إلا بتقدير الثبوت المراد منه الثبوت في نفسها وثبوت الأحوال لها، وحاصله: إن الوجوب لإرادة دفع التوهم.

(قوله: فيه كفاية الإضافة... إلخ) توضيح النظر أنا نسلم اكتساب المضاف التأنيث من المضاف إليه المذكورين كما في قوله تعالى: ﴿فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ ٱلنَّـٰظِرِينَ﴾ [البقرة:٦٩] لكن اكتساب المضاف المضمن كما في هذا المقام غير معلوم.

(قوله: مطلقًا) أي: العلم الإجمالي والتفصيلي بجميع الحقائق.

(قوله: فيكفيهم إثبات العلم الإجمالي بجميع الحقائق) قد يقال: ويكفيهم أيضًا إثبات العلم التفصيلي ببعض الحقائق، فالأولى أن يذكر هذين أيضًا؛ ليتبين أن الرد عليهم حاصل لكل منها، وليظهر ذلك عدم إرادة الجميع تفصيلاً كمال الإظهار.

(قوله: مضر) أي: بمقصودنا الذي هو عدم تقدير الثبوت.

وحاصله: إنه إذا كان عدم العلم بجميع الحقائق تفصيلاً أمرًا حقًا، فهو يستلزم تقدير لفظ الثبوت فهو مضر بمقصودنا.

(قوله: مقيد بالكنه) غير عبارة المحشي الخيالي من نسبة التقييد إلى المتكلم الذي يوجب تقدير الثبوت، إشارة إلى أن هذا التقييد متفق عليه بين الشارح وغيره بزعم هذا السائل، فلذا أجابه المحشي الخيالي بأن تعميم الشارح ينافيه إشارة إلى فساد زعمه، وبهذا يندفع ما أورد بأن المعمم الشارح والمقيد شخص آخر، فلا يصح الجواب عن التقييد المذكور بمنافاة تعميم الشارح له، وإنما يصح ذلك الجواب لو كان المقيد هو الشارح، كما أن المعمم هو وحاصل الدفع ما علمت.

(قوله: عن المقصود) إذ المقصود هو أنه لو لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بالحقائق: العلم التصوري، فيقيد حينئذٍ بالكنه لتعميم الرد، والحال أن عدم العلم بجميعها بالكنه مقطوع به، فيجب تقدير الثبوت.

(قوله: يأبي عن ذلك) أي: عن أن يكون المراد بالعلم المقيد بالكنه العلم في قوله: «إذ لا علم بجميع الحقائق» أما وجه إباء قوله: «لا دليل عليه عن ذلك» فلأن عدم صحة القول المذكور بديهة لو لم يقيد بالكنه دليل على تقييده؛ وذلك لأن العلم بالوجه حاصل بجميع الحقائق، وأما وجه إباء قوله: «مع أن تعميم الشارح ينافيه عنه» فلأن تعميم الشارح كان في قوله: «والعلم بها متحقق» وهذا التقييد في قول آخر، والتعميم في قول: «لا ينافي التقييد» في قول آخر، على أن هذا القول للقائل المذكور لا للشارح ولا للمصنف، فكيف يجاب عن القائل المخالف للشارح بأن تقييده في قوله ينافي تعميم الشارح؟.

(قوله: والرد على اللا أدرية... إلخ) جواب عما يقال: إن قصد الرد على اللا أدرية دليل على التقييد؛ إذ لا يرد عليهم بإثبات العلم بالوجه؛ لاعترافهم بإثبات العلم بالوجه على ما مر.

وحاصل الجواب: إن ذلك الغرض كما يحصل بالتقييد يحصل بإبقاء العلم التصوري على عمومه؛ إذ إثبات العلم التصوري الشامل لقسميه يتضمن إثبات الكنه، وبه يحصل غرض الرد المذكور، فلا دليل على التقييد.

(قوله: لأن التقييد بالكنه... إلخ) وبهذا يندفع قول المحشي المدقق معترضًا على المحشي الخيالي بأن تعميم الشارح إنما هو بالنسبة إلى التصور والتصديق لا بالنسبة إلى الكنه والوجه، فكيف ينافي التعميم التقييد بالكنه ووجه اندفاعه ظاهر؟.

(قوله: وحاصل الجواب... إلخ) لا يخفى أن الموافق لكلام الخيالي فيما بعد أن يقرر الاستدلال استثنائيًا مؤلفًا من المنفصلة والحملية هكذا، إما أن يكون المراد العلم بثبوتها، وإما أن يكون المراد العلم بأنفسها بالكنه، لكن الثاني باطل؛ لقوله: «إذ لا علم بجميع الحقائق» فتعين الأول، فإن قول الخيالي فيما بعد لا دليل على التقييد مع أن تعميم الشارح ينافيه منع لتلك

المنفصلة بأن يقال: بل الواقع إما أن يكون المراد ثبوتها أو العلم بها مطلقًا سواء بالكنه أو بالوجه، وسواء تعلق بأنفسها أو بأحوالها.

وقوله: «ولو سلم فبطلان المقيد... إلخ» منع للتقريب بناء على أن بين إرادة العلم بثبوتها وبين إرادته بأنفسها بالكنه منع جمع لا منع خلو؛ لجواز إرادة العلم المتعلق بها سواء تعلق بأنفسها أو بأحوالها كما هو مرضي الشارح، وإذا كانت المنفصلة مانعة الجمع لا يلزم من انتفاء أحد الجزأين ثبوت الجزء الآخر وإن لزم العكس.

وتفصيل ما أورده الخيالي ينبغي أن يكون بالترديدين بأن يقال: ولو سلم أن المراد بأحد جزئي المنفصلة العلم بالكنه وأريد بها معنى مانعة الخلو فتلك المنفصلة ممنوعة؛ لما عرفت من احتمال إرادة مطلقًا أو أراد العلم المتعلق بها مطلقًا، وإن أريد بها مانعة الجمع فمسلمة، لكن التقريب حينئذٍ ممنوع؛ إذ لا يلزم من بطلان أحد جزئي مانعة الجمع وقوع الجزء الآخر فاعرف. أفاده الكلنبوي.

(**قوله: فلا وجه للعدول عن الظاهر**) إذ الظاهر رجوع الضمير إلى نفس الخفاء، وعدم التقدير، ومطابقة الضمير لمرجعه بلا تأويل، وأنه سلم عن الخدشة، وتقدم المرجع صراحة لا ضمنًا، فخفاء اعتبار الثبوت من خمسة أوجه.

(**قوله: فلا يكون العدول موجهًا**) أي: العدول من العلم بها إلى العلم بثبوتها لا يكون له وجه حينئذٍ؛ لأن وجهه كان إرادة العلم بها تفصيلاً على ما مر، ثم إنه مع كونه خلاف الظاهر لا يستفاد المقصود منه؛ أعني: العلم بثبوتها من أصل الكلام؛ إذ لا شك أن العلم بجميع الحقائق إجمالاً لا ينوب عن العلم بثبوتها.

(**قوله: وفيه تأمل**) نقل عن المولى المحشي في وجهه قوله: «لأنه يجوز أن يكون العدول للتصريح بالمقصود وإزالة توهم إرادة العلم التفصيلي التصوري». انتهى.

قال العلامة عبد الرسول: وفيه نظر، والأولى أن يقال: وجهه أن تقرير السؤال على وجه يظهر منه الجواب ليس من دأب المناظرة، وصنيع المحشي المدقق ها هنا كذلك حيث علل العلم بثبوت الكل إجمالاً بما مر، وما مر كان مفيدًا للعلم بنفس الحقائق إجمالاً على ما حرر فيما سبق، والعجب أن

المحشي المدقق ما غيره إلى أنه يتضمن العلم الإجمالي بثبوت الجميع؛ فلذا أجاب بتفريع الجواب بقوله: «فلا يكون... إلخ». انتهى.

(**قوله: في المقامين**) أي: في مقام حمل الثبوت على الحقائق، وفي مقام إثبات تحقق العلم بها.

(**قوله: على ما هو مدلول لام الجنس**) الأظهر أن يقول: «على ما هو مدلول الإضافة» إذ حقائق الأشياء مضافة لا لام فيها، وحمله على لام الأشياء؛ إذ هي للجنس، فتكون الحقائق المضافة إليها كذلك بعيد.

(**قوله: لا يدل عليه قرينة**) فيه أن إرادة الجنس في حقائق الأشياء قرينة على إرادة لفظ الجنس في قول الشارح: «على وجود ما نشاهده».

(**قوله: على التلبيس أو التلبس**) أي: إيقاع الغير في الالتباس والاشتباه بحسب الظاهر وإن لم يكن عنده كذلك، وذلك التلبيس ناشئ عن الجنس المنطقي الغير المراد ها هنا المصح لدفع الاعتراض؛ إذ أريد فأوقع في الأذهان أنه المراد، وأما التلبس فهو وقوعه بنفسه في التباس الجنس المراد ها هنا الغير الدافع للاعتراض بالجنس المنطقي الغير المراد الدافع للاعتراض لو أريد؛ يعني: لم يفرق بين الجنسين، والتبس عليه الأمر فأقام الدافع الغير المراد مقام الغير الدافع المراد.

(**قوله: لأنه يصير المعنى... إلخ**) فيه نظر؛ لأنه على ما حرره المولى المحشي فيما سبق حين تقدير المضاف يصير المعنى التنبيه على وجود ماهية ما يشاهد، والمراد بالماهية: ما به الشيء هو هو، وإلا لم يصح إضافة الوجود إليها، وهي متحدة مع ما يشاهد، فيلزم على هذا أيضًا كون الجنس مشاهدًا، والحق أنه لا عيب في كون الجنس المتحد مع ما يشاهد مشاهدًا.

(**قوله: في كفاية هذا القدر من التنبيه، تأمل**) إذ الظاهر أن المراد من التنبيه على وجود ما يشاهد: التنبيه عليه نصًا لا احتمالاً سواء كان الاحتمال ضعيفًا أو قويًا.

* **قال أحمد بن خضر: (قوله: من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها)** أي: التصديق بثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها؛ لأن ثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها من جملة الحقائق أيضًا.

وحاصل المعنى: إن العلم بها أعم من أن يكون تصورًا أو تصديقًا متحقق، بخلاف تقدير الثبوت فإن العلم حينئذٍ هو التصديق بثبوت الحقائق في نفسها أو لغيرها، وما ذكره المحشي من استغراق الأنواع فمما لا يسمع من أهل العربية، بل كلام مستحدث ومستبدع، وإنما حمله على ارتكابه لزوم تحقق العلم بجميع الأفراد على تقدير إرادة استغراق أفراد الجنس.

(قوله: كما يحتاج إلى العلم بالثبوت) أي: بثبوت الحقائق في أنفسها؛ أي: كونها ثابتة يحتاج إلى العلم بالأحوال؛ أي: بكونها ممكنة وحادثة، وكذا يحتاج إلى تصور طرفي الثبوت.

(قوله: فمن قدر الثبوت) يعني: إن البعض وجه تقدير الثبوت بأن الغرض الحقيقي والمقصود الأصلي هو: الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع، ولا يتم ذلك الغرض إلا بتقدير الثبوت، فرده المحشي بأن ذلك الغرض كما يحتاج إلى العلم بالثبوت يحتاج إلى العلم بالأحوال، وإلى تصور الطرفين، فتقديره دون غيره غلط، وإيجاب تقديره غلط ظاهر.

(قوله: فقد غلط غلطين) نقل عنه الغلط الأول ظن كفاية العلم بالثبوت، فلهذا قدره ولم يقدر غيره، والغلط الثاني ظن وجوب التقدير.

(قوله: والتأنيث باعتبار المضاف إليه) نقل عنه: فإن مصدر ثابتة المسندة إلى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق، ففي ضمنها مصدر مضاف، والضمير له كما في قوله تعالى: ﴿ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨]. انتهى كلامه.

وقيل: ويمكن أن يجعل الضمير راجعًا إلى القضية المذكورة؛ أعني: قوله: «حقائق الأشياء ثابتة» والمعنى والعلم بأن الحقائق ثابتة متحقق.

فإن قلت: الحكم بأن حقائق الأشياء ثابتة هو التصديق بثبوتها، فهل هذا الذي يتلوه إلا تكرار بلا فائدة؟.

قلت[1]: ولو سلم فالعلم بالعلم غير لازم، ولو سلم ففيه فائدة هي:

---

(١) يعني: لا نسلم أولاً أن الحكم بأن حقائق الأشياء ثابتة تصديق بثبوتها، لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك بيانًا للواقع من غير تصديق، ولو سلم فالعلم... إلخ، وأيضًا لِمَ لا يجوز أن يكون التصديق على مذهب الإمام ولا يكون الحكم هو التصديق؛ إذ التصديق عنده مركب.

التأكيد في البداهة، والرد على المخالف، فإن إبقاء الحكم بلا دليل دليل على بداهته، ففهم من ذكره كذلك بداهته.

ثم أكده تنبيهًا للغافلين وتصريحًا بما حصل به الرد على الجاهلين، وفيه أن عادة المصنف في هذا الكتاب جرت على إبقاء الحكم بلا دليل وإن كان في غاية الخفاء، فكيف يفهم من ذكره كذلك بداهته حتى تؤكد؟.

(قوله: نحن نفيد العلم بكونه بالكنه) أي: نقول: إن المراد العلم بها بالكنه فيكون المراد عدم العلم تفصيلاً، فيلزم المحذور على تقدير عدم التقدير، لا يقال: تسليم العلم بالوجه يستلزم تسليم العلم بالكنه؛ إذ ما من وجه إلا وهو كنه؛ لأنا نقول: الكلام في العلم بجميع الحقائق.

(قوله: مع أن تعميم الشارح ينافيه) أي: ينافي التقييد بالكنه؛ إذ التقييد بالكنه ألبتة مخصوص بالتصور، وفيه أن الشارح إنما عمم العلم بالتصورات والتصديقات، ويجوز أن يكون المراد بالتصورات ما بالكنه، فلا منافاة.

(قوله: بل يجوز أن يترك القيد) إذ الخلاص من ذلك البطلان تارة يكون بتقدير الثبوت وتارة بترك القيد، فيجوز أن يقدر الثبوت ويجوز أن يترك القيد، وفيه أنه على تقدير[١] تسليم القيد لا يجوز ترك التقييد فيجب تقدير الثبوت، تأمل.

(قوله: ثبوت الكل غير معلوم) إن قيل: «إن ثبوت الكل معلوم إجمالاً» لما مر من أن قولنا: «حقائق الأشياء ثابتة» يتضمن العلم الإجمالي بالجميع، والمراد هذا.

قلنا: فلا يكون العدل موجهًا[٢].

(قوله: وإن أريد البعض) أي: بألا يقصد الاستغراق في حقائق الأشياء المعبر عنها بالضمير في «بها».

قال الشارح: «ردًا على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء... إلخ» فيه أن كلام

---

(١) لأنه يكون القيد على تقدير تسليم التقييد مرادًا، وعلى تقدير جواز أن يجوز غيره مرادًا يكون الشيء الواحد مرادًا وغير مراد، تأمل.

(٢) إذ لو كان المراد العلم الإجمالي بجميع الحقائق فلا أقل من العلم بكونها حقيقة متحققة.

المخالفين نفي الثبوت عن الحقائق رأسًا، ونفي العلم بالثبوت وعدم الثبوت، فالرد عليهم إنما يحصل بإثبات الثبوت، وإثبات العلم بالثبوت، ولا دخل للعلم بالثبوت؛ إذ لا دخل للعلم بنفس الحقائق في ذلك الرد فوجب تقدير الثبوت.

(قوله: فلا وجه للعدول عن الظاهر) أي: من هذا الوجه الذي ذكره الشارح، وأما من الوجه الذي ذكرناه آنفًا فالعدول موجه.

(قوله: كما مرَّ) أي: من قوله: ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما نشاهد من الأعيان والأعراض.

* قال المرعشي: **(قوله: لأن ثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها من جملة الحقائق أيضًا)** يريد: إنه إنما عمم العلم إلى التصور والتصديق مع أن متعلق العلم هو نفس الحقيقة، وهو يقتضي أن يكون العلم تصورًا فقط؛ لأن الحقيقة تشمل ما كان علمه تصديقًا، فالحقائق منها ما هو من قبيل المنسوب إليه فعلم تصور، ومنها ما هو من قبيل النسبة وهي الثبوت فعلم تصديق، فعلى هذا التعليل لا يكون في الكلام تقديرًا أصلاً.

ويرد عليه أنه إما أن يكون الثبوت حقيقته موجودة أو لا، وعلى الأول يلزم التسلسل؛ لأنا حكمنا بأن حقائق الأشياء ـ أي: جميع ما نعتقده حقائق الأشياء ـ ثابتة، فمنها الثبوت فهو ثابت أيضًا، فيحصل ثبوت أمر بين الثبوت والثابت، فهو ثابت أيضًا وهلم جرًّا، فيلزم التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة.

وعلى الثاني: لا يدخل في موضوع المسألة المذكورة فيحتاج في تعميم العلم إلى التصور والتصديق إلى تقدير الثبوت، إلا أن يراد الاستخدام في ضمير قوله: «والعلم بها» ليكون راجعًا إلى مطلق الحقائق موجودًا أو معدومًا.

(قوله: وحاصل المعنى) أي: حاصله حين ملاحظة عموم تحققه للثبوت.

(قوله: أعم من أن يكون تصورًا أو تصديقًا... إلخ) والتصديق أعم من أن يكون تصديقًا بثبوت الحقائق في أنفسها أو بثبوت الأحوال بها.

(قوله: بخلاف تقدير الثبوت، فإن العلم حينئذٍ هو التصديق بثبوت الحقائق

في نفسها أو لغيرها) فلا يتناول تصورها ولا التصديق بثبوت الأحوال لها، وفيه أن ثبوت الحقائق لغيرها غير متصور أيضًا؛ لأن الظاهر أن المراد من الحقائق جميع ما نعتقده من حقائق الأشياء، فلا مجال لثبوتها لغيرها؛ لأن غيرها ما ليس بموجود، والموجود لا يثبت للمعدوم، فالصواب ترك قوله: «أو لغيرها».

وإن أجيب عنه بأن الضمير في قوله: «أو لغيرها» ليس راجعًا إلى جميع الحقائق بل لبعضها فيجوز أن يكون الغير حقيقة موجودة أيضًا، فنقول: حينئذٍ يتناول تقدير الثبوت التصديق بثبوت الأحوال لها؛ لأنه إذا ثبتت بعض الحقائق لبعض يصدق أن الحقيقة ثبتت لشيء، وإن ثبتت الحقيقة فالصواب حينئذٍ أن يزيد قوله: «وثبوت الغير لها».

(قوله: ولو سلم فالعلم بالعلم غير لازم) يعني: لا نسلم أولاً أن الحكم بأن حقائق الأشياء ثابتة هو التصديق لِـمَ لا يجوز أن يكون على سبيل التخييل[١] أو الشك أو الوهم، ولو سلم فالمراد بالعلم بها: العلم بتصديقها، أو المراد من متحقق معلوم، فالمعنى: والعلم بها معلوم، لكن اللازم من الأول إنما هو نفس التصديق، ولو سلم أن العلم بالعلم غير لازم أو ليس المراد[٢] من الذي يتلوه العلم بالعلم لكن فيه فائدة هي التأكيد في البداهة؛ يعني: إن الحكم الأول بديهي بناء على أن المراد من الحقائق المشاهدات فقط، والثاني يؤكده.

(قوله: وفيه أن عادة المصنف... إلخ) نقض إجمالي بالتخلف على قوله: «فإن بقاء الحكم بلا دليل دليل على بداهته» لأن ذلك القول إثبات للسند، ويرد عليه أنه بعد تسليم كون عدم انفهام كون الأول بديهيًا يكون الثاني

(١) أراد بالتخييل تصور الوقوع أو اللاوقوع من غير ترديد والشك تصورهما على وجه الترديد والوهم تجويز أحدهما مع ظن الآخر وإنما لم تكن هذه الثلاثة تصديقًا لأن التصديق هو الإذعان والقبول للنسبة وتلك الإدراكات ليست على وجه الإذعان والتسليم، كذا ذكره أبو الفتح في «حاشية التهذيب».

(٢) يعني: إذا فهم من الحكم الأول التصديق فهم منه أيضًا التصديق بالتصديق؛ فالذي يتلوه وإن حمل على العلم لا يجدي شيئًا زائدًا.

تأسيسًا لبيان بداهته أو تأكيدًا لبيان معلوميته مطلقًا؛ إذ التحقق[١] أعم من أن يكون بالبداهة أو بالدليل القطعي.

(قال الخيالي: للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق) حاصل الاستدلال أنه لو كان المراد العلم بنفس الحقائق للزم العلم بجميع الحقائق، والتالي باطل، والملزوم مثله، وإذا كان الملزوم باطلاً فالمراد بالعلم العلم بثبوتها، لكن الملزوم[٢] بطل بالبداهة، فثبت أن المراد بالعلم العلم بثبوتها، وهو المدعي.

ثم إن الترديد الأول مما ذكره الخيالي منع للملازمة الأولى، فقوله: «لا يضرنا» بمعنى: إن ذلك غير لازم، وقوله: «لأنه غير مراد» سنده، والترديد الثاني منع لبطلان تاليها[٣]، وقوله: «فإن قولنا» سنده، وقوله: «وقد سبق» سند آخر لذلك المنع، وقوله: «نحن نقيد العلم بكونه بالكنه» اختيار للشق الأول، وإبطال لسند منع الملازمة، وهو قوله: «لأنه غير مراد» فحينئذٍ تصح الملازمة؛ يعني: لزوم العلم بجميع المعلومات تفصيلاً؛ لأن العلم بالكنه إنما هو العلم التفصيلي؛ إذ لا يجوز العلم بجميع الأشياء بالكنه إجمالاً؛ لأن كنه كل شيء مخصوص به.

نعم يجوز أن يعلم إجمالاً بعض الأشياء المتعددة ببعض الأجزاء بالكنه لا بتمامه والمراد الثاني، وقول المحشي: «قول أحمد لا يقال: تسليم العلم بالوجه يستلزم تسليم العلم بالكنه... إلخ»، منع للملازمة ثانيًا.

وحاصله: إن تسليم العلم بها إجمالاً بالوجه تسليم به بالكنه؛ لأن الوجه كنه أيضًا، فأمكن العلم بجميع الأشياء إجمالاً بالكنه، فلا يلزم من تقييد العلم بالكنه العلم بجميع الأشياء تفصيلاً؛ إذ يجوز أن يكون الكنه وجهًا إجماليًا شاملاً للجميع، ومنشأ هذا السؤال كون العلم بجميع الأشياء بالكنه محتملاً لأن يكون الكنه كنهها في نفسها أو كنهها للأشياء أو أعم، مع أن المراد الثاني

---

(١) أي: التحقق المفهوم من قوله والعلم به متحقق.

(٢) وبطلان الملزوم ها هنا عين الملزوم فينتج عين التالي فلا يرد أن استثناء نقيض الملزوم لا ينتج نقيض التالي.

(٣) أي: تالي الملازمة الأولى.

كما هو المتبادر، كما أجاب بقوله: لأنا نقول: وحاصله أنا نقول الكلام في العلم بجميع الحقائق بكنهها، وفي الصورة المذكورة ليس المعلوم من الكنه إلا كنه ذلك الوجه، وليس ذلك كنهًا للحقائق بالكنه؛ إذ لا يلزم كون الكنه كنهًا بجميع الحقائق، ويمكن أن يكون ذلك السؤال منعًا لبطلان التالي.

وحاصله: إن تسليم العلم بالوجه؛ يعني: إن تسليم كون الوجه معلومه يستلزم تسليم العلم بالكنه، فحصل لنا العلم التفصيلي بالكنه، فقولك: «للقطع بأنه بجميع الحقائق ممنوع» على تقدير كون المراد من العلم العلم بالكنه، لكن هذا السؤال مبني على الذهول عن كون المراد من الحقائق جميع الحقائق مع أن لفظ الجميع مذكور في كلام الناقض، فلذلك أجاب بأن الكلام في العلم بجميع الحقائق، وفي الصورة المذكورة حصل العلم التفصيلي بالكنه لبعض الحقائق، وهو الوجه أو مبني على حمل قوله: للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق على السلب الكلي، فمنعه بإثبات الإيجاب الجزئي مع أنه رفع للإيجاب الكلي، ولا يندفع إلا بالإيجاب الكلي.

(قوله: فيجب تقدير الثبوت) بل لا يجوز تقدير الثبوت أيضًا بعد تسليم وجود التقييد في عبارة المصنف.

والجواب عنه: إن المراد من تسليم التقييد في عبارة المصنف ليس تسليم وجوبه ولا تسليم وجوده بالفعل، بل تسليم كون التقييد جزء من معنى العلم بحسب الحقيقة إذا كان بمعنى التصور بأن يتعلق بالتصور فترك القيد عبارة عن تجريد معناه، وتقدير الثبوت صرفه عن معنى التصور وجعله بمعنى التصديق بجعل متعلقه من المصدق، وكل[1] منهما لا ينافي تسليم كون القيد جزء من معناه الحقيقي إذا كان بمعنى التصور، ولعل وجه التأمل هذا.

(قوله: أي من هذا الوجه الذي ذكره الشارح) أي: لا وجه للعدول الظاهر لأجل هذا الوجه الذي ذكره الشارح نقلاً عن البعض، وهو قوله: «للقطع بأنه لا علم... إلخ».

---

(١) أي: كل من التجريد وصرفه عن معنى التصور.

(وأما من الوجه) أي: لأجل.

(قوله: الذي ذكرناه آنفًا) وهو قوله: فالرد عليهم إنما يحصل بإثبات الثبوت، فالعدول عن الظاهر إلى تقدير الثبوت موجه، وإنما فسر المحشي قول الخيالي هكذا؛ لأن لا في قول الخيالي لا وجه للعدول لنفي الجنس فيفهم من ظاهره ألا وجه له أصلاً بالنظر إلى كل من يزعم أنه دليل للعدول مع أن الأمر ليس كذلك، فقيد الكلام(١) لئلا يعم نفي الجنس.

(قال الشارح: فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء) أي: نفسها؛ أي: قالوا لا حقيقة أصلاً والحكم بأنها ثابتة في نفس الأمر أو في الخارج أو في الذهن، إنما يتصور بعد الاعتراف بالحقيقة، والحاصل أنهم ينكرون ثبوت الحقائق في نفس الأمر والخارج والاعتقاد، وأما العنادية فهم ينكرون ثبوتها في نفس الأمر والخارج ويثبتون لها ثبوتًا في الاعتقاد.

* قال شجاع الدين: **(قوله: يحتاج إلى العلم... إلخ)** فيه أن مقصود المصنف هنا هو التنبيه على وجود ما يشاهد من حقائق الأشياء، وتحقق العلم بها على ما صرح به الشارح سابقًا، بقوله: «ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد... إلخ» لا ذكر جميع ما يحتاج إليه في الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته، فلا يلزم من تقدير الثبوت غلط، نعم لا احتياج إلى تقديره على أن يراد جنس الحقائق.

(قوله: لثبوت الحقائق) فلا حاجة إلى تقدير الثبوت.

(قوله: باعتبار المضاف إليه) أي: باعتبار تأنيث المضاف إليه، وهو الحقائق.

قال في الحاشية: فإن مصدر «ثابتة» المسندة إلى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق، ففي ضمنها مصدر مضاف كما في ﴿ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰ﴾ [المائدة: ٨]. انتهى كلامه.

وقوله: «ففي ضمنها... إلخ» فساده لا يخفى؛ لأن ما في ضمن «ثابتة» هو المصدر؛ أعني: الثبوت لا المصدر المضاف.

---

(١) أي: لئلا يعم نفي الجنس بالنسبة إلى كل من يزعم أنه دليل للعدول عن الظاهر.

(**قوله: إن أريد عدم العلم... إلخ**) وتقول: أراد السائل أن ضمير بها يعود إلى حقائق الأشياء، ومراد المصنف بها جميع ما نعتقده حقائق الأشياء، فلو لم يقدر الثبوت في بها كان معنى قول المصنف: «والعلم بها متحقق» أي: تصور جميع ما نعتقده حقائق الأشياء، والتصديق بوجوده وبأحواله متحقق، وعدم تحقق العلم بالجميع بهذا المعنى مقطوع به فيجب أن يقدر الثبوت في بها.

(**قوله: لأنه غير مراد**) أي: العلم بالجميع تفصيلاً غير مراد في قول المصنف: «والعلم بها متحقق».

(**قوله: فيكون معلومًا لنا ألبتة**) فيه أن كون جميع ما نعتقده حقائق الأشياء معلومًا تصورًا، وكون ثبوته معلومًا تصديقًا مسلم، وأما كون جميع أحواله معلومًا تصديقًا فممنوع، بل بطلانه مقطوع به كما ذكر السائل.

(**قوله: نحن نقيد... إلخ**) أي: نقول في الجواب: إن المصنف يريد بالعلم في قوله: «والعلم بها متحقق» العلم بالكنه؛ فمعنى قول السائل: «لا علم بجميع الحقائق» إنه لا علم بكنه جميع الحقائق، فيصح ولا يرد عليه منع.

(**قوله: لا دليل... إلخ**) أي: لا نسلم أن المصنف يريد بالعلم: العلم بالكنه؛ إذ لا دليل عليه.

(**قوله: مع أن تعميم الشارح... إلخ**) أي: جعل الشارح العلم في قول المصنف: «والعلم بها» عامًا للتصور والتصديق، حيث قال: من تصوراتها والتصديق بها ينافي كون مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه، وكون معنى قول السائل بناء عليه أنه لا علم بكنه جميع الحقائق؛ لأن الشارح نقل كلام السائل ولم يتعرض في الجواب لعدم العلم بجميع الحقائق، بل قبله من السائل، واقتصر على منع كون المراد بحقائق الأشياء جميع الحقائق، ولو كان مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه، وكان معنى قول السائل بناء عليه: إنه لا علم بكنه جميع الحقائق لزم أن يقبل الشارح من السائل كون مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه، مع أنه جعل العلم سابقًا عامًا للتصور والتصديق وبينهما منافاة؛ لأن العلم بالكنه هو التصور، وكون المراد من العلم التصور ينافي كون المراد

منه ما يعم التصديق، يرد عليه أن عدم التعرض لا يستلزم القبول والقول بأن مراد المصنف بالعلم هو العلم بالكنه، فتدبر.

(قوله: ولو سلم... إلخ) أي: لو سلم أن مراد المصنف بالعلم: العلم بالكنه، وإن معنى قول السائل: «إنه لا علم بكنه جميع الحقائق» فبطلان كون المراد العلم بكنه جميع الحقائق لا يوجب تقدير الثبوت في «بها» لدفع ذلك البطلان، بل يجوز أن يدفع البطلان بترك قيد الكنه.

(قوله: ثبوت الكل غير معلوم) فيه أن ثبوت كل ما نعتقده حقائق الأشياء معلوم بديهة.

(قوله: في ضمن ما يشاهد... إلخ) بل يجوز أن يكون في ضمن غير المشاهد.

(قوله: كما مر) أي: في قول الشارح: «ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد».

(قوله: فالكلام السابق) أي: كلام الشارح فيما سبق تحقيقه، وهو قوله: «بالتنبيه على وجود ما يشاهد... إلخ» على تقدير أن يقال: على وجود جنس ما يشاهد.

* قال محمد الشريف: **(قوله: فاللام في العلم لاستغراق الأنواع)** قيل عليه: لم يثبت في شيء من استعمالاتهم حمل لام التعريف على استغراق الأنواع، ولو ثبت ذلك لكان معنى خامسًا لها؛ إذ لا شبهة في عدم اندراجه في شيء من المعاني الأربعة، وأما المقام فهو أعدل شاهد على أن المراد من الجنس مطلقًا؛ إذ الخصم يدعي السالبة الكلية فيكفي في ردها الموجبة الجزئية.

والجواب عن الأول: إن استغراق الأنواع داخل في استغراق الأفراد، فإن الأفراد أعم من أفراد النوع، والشخص وعدم الوجدان لا يدل على عدم الثبوت.

وعن الثاني: إن المقام مقام التنبيه على وجود المحدثات المشاهدة وتحقق العلم بها؛ ليستدل على وجود الصانع وصفاته وأفعاله، وهذا لا يكون بدون الأنواع المذكورة. وقد يتوهم أن المراد من معونة المقام ذكر المعرف باللام بعد قوله: «حقائق الأشياء ثابتة» فإن فيه تصورات وتصديقات، فتحقق

الأنواع والمقام قرينة على إرادتها، ولا يخفى فساده، فإن المراد منه: العلم اليقيني، وهذا القول لا يستلزم اليقين؛ لجواز صدور القول مع الشك، ولو سلم فلا يلزم التصديق بأحوالها، فظهر أن قوله: «والعلم بها متحقق» غير مستدرك، فلا يحتاج إلى أن يقال: إنه تصريح بما علم التزامًا ورد على اللا أدرية من أن العلم بقضية لا يستلزم العلم بعلمها، وظهر وجه آخر للتقدير، وهو كون العلم عندهم بمعنى اليقين.

وقال بعضهم: المراد من كون اللام للاستغراق: إن مراد الشارح من قوله: «من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها» أي: التصديق بثبوتها في نفسها وبثبوت أحوالها مطلق العلم بالشيء أعم من هذه الثلاثة؛ إذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة إليه، ولا يخفى أنه خلاف الظاهر من كلام الشارح، فإن المتبادر منه أن كل واحد منها متحقق، لكن قول الشارح: «المراد الجنس ردًّا على القائلين... إلخ» يؤيد ما ذكره، اللهم إلا أن يقال: المراد من الجنس جنس الحقائق لا جنس العلم بجنس الحقائق، فيجوز أن يتعلق بحقيقة واحدة أنواع العلم، فإذا تحقق أنواع العلم يحصل الرد على اللا أدرية كما يحصل على تقدير تحقق جنس العلم، بل بالطريق الأولى، فعلم من هذا أن الرد على المنكرين لثبوت حقيقة شيء من الأشياء يحصل بإرادة الاستغراق في حقيقة الأشياء أيضًا، بل بطريق الأولى.

وبعد اللتيا والتي أن ما ثبت به الخيالي ـ رحمه الله ـ أولى وأقوى مما ثبت وتمسك به هذا القائل، فإن الغرض الأصلي من قوله: «حقائق الأشياء ثابتة... إلخ» التنبيه على وجود ما نشاهد للاستدلال والرد على المخالفين مقصود بالتبع، والرد حاصل بما ذكره الخيالي، والاستدلال لا يحصل بما ذكره القائل، فليتأمل.

(قوله: فمن قدر الثبوت... إلخ) فلما أورد على الشارح أن إرادة الجنس وإن أفادت الرد على المخالفين لكنها تفيد الغرض الذي ذكرته، وهو الاستدلال بسبب العلم بوجود المحدثات على وجود الصانع، فلا بد من تقدير الثبوت.

أجاب بأن إرادة الجنس في قوله: «حقائق الأشياء» لا في العلم، فإن اللام فيه لاستغراق الأنواع، والرد حاصل، والاستدلال أيضًا على وجه أكمل، فلا يجب تقدير الثبوت مع أن ما ذكره لا يجدي في الاستدلال فقد غلط غلطين: ظن وجوب التقدير، وكفاية تقدير الثبوت.

ويمكن أن يجاب بأن المتبادر من قوله: «والعلم بها» أي: العلم المتعلق بالحقائق العلم التصوري؛ لأنه متعلق بالمفردات، والعلم التصوري لا يكفي في الاستدلال، والتأويل بأن المراد أعم من العلم المتعلق بنفسها وثبوتها وأحوالها أبعد من تقدير الثبوت وأزيد تكلفًا؛ إذ الثبوت أهم من الثبوت في نفسها والثبوت لغيرها، وحصول العلم التصديقي يستلزم حصول العلم التصوري، فيكفي تقدير الثبوت في الاستدلال، ويجب تقدير الثبوت؛ لئلا يتبادر الوهم إلى العلم التصوري، فيفوت الغرض الأصلي.

(قوله: يرد عليه أنه أن أريد عدم العلم بالجميع تفصيلاً فمسلم... إلخ) يمكن أن يقال: إن مراد هذا القائل: إن المتبادر من قوله: «والعلم بها متحقق» هو العلم التفصيلي؛ لأن المتبادر من العلم المتعلق بالحقائق التصور بالكنه والتصور بالكنه لا يكون إلا بالتفصيل.

وأما العلم بثبوت الحقائق فالمتبادر منه العلم التصديقي الحاصل بأي تصور كان، فظهر أن قوله: «لا دليل على هذا التقييد» ليس كما ينبغي، وقوله رحمه الله: «مع أن تعميم الشارح ينافيه» اعترض عليه بوجهين:

الأول: إن هذا القائل خصم للشارح فلا يضره كون كلامه منافيًا لكلام الشارح.

والثاني: إن تعميم الشارح العلم إنما هو بالنسبة إلى التصورات والتصديقات، ومن الجائز أن يكون المراد بالتصورات التصورات بالكنه فلا منافاة.

والجواب عن الأول: إن مراد الشارح والمحشي أنه ليس لأحد أن يوجه كلام الخصم بالتقييد ويقول في مقابلته: إن مراد الخصم هو التصور بالكنه فيقتضي التفصيل، فإنا نقول: «لا دليل له» مع أن الظاهر من تعميم الشارح أن

المراد من العلم المطلق، فهذا السائل يكون مقابلاً للمحشي ومناظرًا معه لا مع الشارح، فتدبر.

والجواب عن الثاني واضح بحيث لا ينبغي أن يشتغل به إلا لأجل المبتدئين، فنقول: إن مراد المحشي أن العلم الواقع في قول المصنف: «والعلم بها متحقق» ليس مقيدًا بكونه بالكنه وإلا لاحتمل التصديق بثبوتها وثبوت أحوالها، وليس مراده عدم تقييد التصور.

وقيل: إذا قيد بالكنه لا يجوز تقدير الثبوت أيضًا.

وجوابه: إن التقييد بالكنه إنما يكون على تقدير تعلق العلم بنفس الحقائق لا على تقدير تعلقه بالثبوت كما ذكرنا.

(قوله: وجوابه أن المراد هو التنبيه على وجود جنس ما نشاهده) هذا أيضًا يشعر بتخصيص إرادة الجنس بحقائق الأشياء، ولا يخفى أن المراد من الجنس: الجنس اللغوي لا الجنس المنطقي، وإذا قيل: «جنس الفرس في اللغة لا يراد به الحيوان أو الجسم مثلاً، بل مفهوم الفرس» فالمراد من جنس ما نشاهد ألا يكون أمرًا أعم مما نشاهد، بل أمرًا مختصًّا به، فلا يحصل التنبيه بقوله: «حقائق الأشياء ثابتة» على وجود جنس ما نشاهد فيكون التقدير ضائعًا، فالاعتماد على الجواب الثاني.

أو نقول: المراد من قوله: «حقائق الأشياء» المشاهدة، والمعنى: الأشياء المشاهدة ثابتة في الحقيقة وفي نفس الأمر ليس خيالات وموهومات، فلا يحتاج إلى تقدير الثبوت؛ لأن الأشياء المشاهدة معلومة على التفصيل أيضًا.

(قال الشارح ردًّا على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة... إلخ) لا يخفى أنه يؤيد تقدير الثبوت وإن كان المراد الجنس، لكنه لا يجب التقدير، فإن الرد عليهم يحصل بإرادة الاستغراق في العلم كما ذكرنا، وإن لم يحصل بإرادة جنس العلم كما ذكر البعض فمن قال: «لا يحصل الرد عليهم إلا بإثبات الثبوت وإتيان العلم بالثبوت فوجب تقدير الثبوت» فقد غفل عن مراد الشارح والمحشي.

[الرد على المنكرين]

* قال الشارح: **[(خلافًا للسوفسطائية) فإن منهم: من ينكر حقائق الأشياء ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة، وهم العنادية، ومنهم: من ينكر ثبوتها ويزعم أنها تابعة للاعتقادات، حتى إن اعتقدنا الشيء جوهرًا فجوهر، أو عرضًا فعرض، أو قديمًا فقديم، أو حادثًا فحادث، وهم العندية، ومنهم: من ينكر العلم بثبوت الشيء ولا ثبوته ويزعم أنه شاك، وشاك في أنه شاك، وهلم جرًّا، وهم اللاأدرية].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء)** أنفسها؛ بمعنى: إنها مرتفعة عن نفس الأمر بالمرة، وليس للماهية تخالف وتمايز لبعضها عن بعض وليس شيء منها مظروفًا لنفس الأمر لا بنفسه[1] ولا بوجوده؛ إذ ما من نسبة إيجابية كانت أو سلبية إلا ولها نسبة تناقضها، بل الكل خيالات وأوهام لا أصل له كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء، لا أن الكل راجع إلى أصل واحد حقيقي موجود في الخارج وحده حقيقة؛ بحيث لا تعدد ولا تمايز بوجه من الوجوه إلا بحسب الظاهر وبادي الرأي، وأما بحسب التحقيق فلا كما ذهب إليه جمع من أهل المشاهدة والمكاشفة.

لا يقال: فحينئذٍ يلزم ارتفاع النقيضين؛ لأن ارتفاع النقيضين فرع تحقق أصل النسبة، فحيث لا نسبة فلا إيجاب ولا سلب، وذلك ليس ارتفاع النقيضين على أن امتناع ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم، ومن هذا يظهر لك

---

(١) كالعنقاء، فإنه عند المتكلمين المحققين مظروف لنفس الأمر بنفسه لا بوجوده.

أن إنكارهم لا يختص بالحقائق الموجودة في الخارج، كما يشعر به ظاهر عبارة الشرح[(١)].

وقد يقال: إن مرادهم بالإنكار لها إنكار ثبوتها على حذف المضاف[(٢)]، كما في مذهب العندية، والفرق بين المذهبين باعتبار أن العندية يقولون: ثبوتها تابع للاعتقاد بخلاف العنادية، فإنهم ينكرون الثبوت مطلقًا.

(قوله: ومنهم من ينكر ثبوتها) أي: اتصاف الماهيات بالوجود وثبوت بعضها لبعض بحسب نفس الأمر، مع قطع النظر عن الاعتقاد بل هي تابعة للاعتقاد، فإن اعتقدنا موجودًا فموجود، ومعدومًا فمعدوم، وإن حادثًا فحادث، وإن قديمًا فقديم إلى غير ذلك، فمعتقد كل طائفة حق بالقياس إليهم، وباطل بالقياس إلى خصومهم، فيكون النقيضان حقًّا بالقياس إلى الطائفتين، ولا استحالة فيه عندهم؛ إذ ليس في نفس الأمر شيء محقق.

واحتجوا على ذلك بأن الصفراوي يجد الحُلو في فمه مرًّا، فدلَّ ذلك على أن المعاني تابعة للاعتقاد دون العكس.

فإن قيل: إن الاعتقاد بتبعية ثبوت الحقائق للاعتقاد حقيقة ثابتة، فإن قالوا بتبعية ذلك الاعتقاد لاعتقاد آخر، فلا يخلو من أن ينتهي إلى اعتقاد ثابت في نفس الأمر، فلزمهم التناقض أولاً فيلزم التسلسل.

قلنا لهم أن يمنعوا استحالة التسلسل؛ لأنه في الأمور الاعتبارية.

ولو قيل: إنهم اعترفوا بتحقق النفي، فيلزمهم التناقض.

قلنا: هذا أيضًا تابع للاعتقاد عندهم.

(قوله: ويزعم أنه شاك. . . . إلخ[(٣)]) قيل: فيلزم التسلسل في الشكوك،

---

(١) فإن المراد إنكار الحقائق الموجودات في الخارج.

(٢) يؤيده ما ذكره في السابق من قوله: بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق.

(٣) الشك شائع فيما استوى طرفاه، وقد يستعمل فيما يقابل اليقين، والظاهر أن المراد ها هنا هو الأول، ويحتمل الثاني، ولفظ الزعم يؤيد الثاني، وعلى الأول لا بد من التأويل؛ إذ الزعم ينافي الشك، والتأويل هو أن لفظ الزعم قد يستعمل، ويراد به الإشارة إلى خذلان مذهب الخصم.

وأجيب بأنهم شاكون في لزوم التسلسل مع أنه التسلسل في الأمور الاعتبارية[١].

* قال العصام: **(قوله: خلافًا للسوفسطائية)** أي: للطوائف السوفسطائية، فطائفتان تنكران الحكم الأول، وطائفة الحكم الثاني كما أشرنا إليه.

(قوله: فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء) وإنكار حقائق الأشياء يستلزم إنكار ثبوت الأحوال لها؛ لأن ثبوت الحال لها فرع ثبوتها، فلا يتأتى ما يقال لا اختصاص لنفيهم بحقائق الأشياء، بل يقولون ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة، فالأظهر أن يحمل الأشياء في قوله: «حقائق الأشياء ثابتة» على المعنى الأعم، نعم لا يشمل إنكار حقائق الأشياء إنكار القضايا السلبية، ويتم قوله: «فالأظهر» بالنظر إليها.

قيل: سموا «عنادية» لأنهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر إلى أمر آخر، ويمكن أن يقال: سموا «عنادية» لأنهم تمسكوا في مذهبهم بأن لكل قضية معاندًا ومقابلاً، فمرجعهم في مذهبهم عناد كل حكم لآخر.

(قوله: ومنهم من ينكر ثبوتها) أي: ثبوتها في نفس الأمر، وهو المتبادر فلا تثبت الأشياء إلا في الاعتقاد، والمشهور أنهم وقعوا فيما وقعوا نظرًا إلى أن الصفراوي يجد السكر في فمه مرًّا، ونحن نقول: يحتمل أنهم وقعوا فيه من اجتماع المصوبة على أن الواجب على كل مجتهد وتابعيه ما أدى إليه اجتهاده، وليس فيه حكم معين، بل حكمه تابع الاجتهاد، ومن تفسير البعض صدق الخبر بمطابقة الاعتقاد وكذبه بعدمها.

(قوله: وهم العندية) نسبوا إلى «عند» بمعنى: الاعتقاد، كما يقال: هذه المسألة عند أبي حنيفة كذا، ولا يخفى أنه يلزمهم ثبوت قدم القرآن وحدوثه بناء على تحقق الاعتقادين، إلا أن يقال: لم يريدوا بكون الأشياء تابعة للاعتقادات أنه يحصل لها ثبوت في نفس الأمر بعد تعلق الاعتقادات، بل أرادوا ألا ثبوت لها إلا في الاعتقاد.

---

(١) أي: إن التسلسل في الأمور الاعتبارية ليس بمحال.

(قوله: ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته) يستفاد منه إنكار العلم بثبوت شيء ولا ثبوته دون إنكار لا ثبوت المعدوم مع أنه ليس كذلك؛ لأنهم لا يعترفون بالعلم بلا ثبوت المعدوم، فكأنه أريد بالشيء هنا: المعنى الأعم من الموجود.

(قوله: ويزعم أنه شاك) مع أنهم لا يعترفون بالاعتقاد، ويظهرون عن أنفسهم الشك في كل شيء، إشارة إلى أنهم اعتقدوا كونهم شاكين وإن أنكروا الاعتقاد.

وقيل: أراد بالزعم: القول الباطل لا الاعتقاد، وفيه أن القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم، يقال: هم أفضل السوفسطائية.

قلت: لأن منشأ إنكار ثبوت الأشياء لا يوجب الإنكار، بل الشك؛ لأن وجود معارض لكل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء شيء منهما، بل الشك إلا أن يقال: يفيد الانتفاء بمعونة ما هو معدود من الطرق الضعيفة، وهو أن ما لا دليل على ثبوته يجب نفيه، ومع ذلك فهم أمثلهم؛ لعدم تمسكهم بالطريق الضعيف، ولأن كون السكر مرًّا في فم الصفراوي لا يوجب كونه مرًّا في الواقع بعد اعتقاده.

ويمكن أن يقال: الشاك أفضل من الجاهل جهلاً مركبًا، وأقرب إلى الإرشاد إلى طريق الحق، فلذا جعلوا أمثلهم.

وفي بيان طوائف السوفسطائية وتحقيق أساميهم ومنشأ مذاهبهم رد على ناقد «المحصل» حيث قال: لا يمكن أن يكون في العالم عقلاء ينتحلون هذا المذهب، بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه.

❋ قال الكفوي: **(قوله: فلا يتأتى ما يقال... إلخ)** هذا من قبيل الاشتباه بين ما يحصل من الكلام وبين ما يحصل في الخارج، فإن حاصل ما يقال هو أن تخصيص إنكارهم حقائق الأشياء بالذكر يوهم اختصاص إنكارهم بحقائق الموجودات، فإنه قد حمل الشيء على الموجود فيما سبق، فالظاهر: إنه ها هنا أيضًا محمول على ذلك مع أنهم ينكرون حقائق المعدومات الثابتة أيضًا كنسبة أمر إلى آخر نفيًا أو إثباتًا.

ولا يخفى أن هذا لا يندفع بما ذكره بل يتأيد ويتقوى، نعم يمكن دفعه بحمل الكلام على التمثيل، أو على المقايسة، أو على الاكتفاء بما فصل في محله لكن الكل خلاف الظاهر، ولا يدفع المناقشة على الظاهر.

(**قوله: في قوله: حقائق الأشياء ثابتة**) فيه: إن كلام القائل ليس نصًا في هذا بل الظاهر أن مراده حمل الأشياء في قول الشارح من ينكر حقائق الأشياء على المعنى الأعم، فإنه قال: والأظهر أن تحمل الأشياء ها هنا على المعنى الأعم، فعليك بالإنصاف.

(**قوله: ونحن نقول: يحتمل... إلخ**) هذا مأخوذ مما ذكره المحشي الخيالي بقوله: وهم يقولون: مذهب كل قوم حق بالنسبة إليهم، وباطل بالنسبة إلى خصمهم.

(**قوله: ولا يخفى أنه يلزمهم... إلخ**) لا يخفى أنه لا وجه لإيراد هذا السؤال، والجواب بعد ما قال في الحاشية المتقدمة: أي: ثبوتها في نفس الأمر وهو المتبادر، فلا نثبت الأشياء إلا في الاعتقاد.

(**قوله: بل أرادوا ألا ثبوت لها... إلخ**) واعلم أنه يفهم من كلامهم تارة أن مذهب العندية أنه يحصل للحقائق ثبوت في نفس الأمر بعد تعلق الاعتقادات، وبه يشعر كلام الشارح، وتارة أن مذهبهم أنه لا يحصل لها ذلك الثبوت، ولو بعد تعلق الاعتقادات.

ومعنى قولهم: «بكون الأشياء تابعة للاعتقادات» أنها كانت ثابتة في الاعتقادات، فمبنى الاعتراض أحد القولين، والجواب الآخر.

(**قوله: إشارة إلى أنهم اعتقدوا... إلخ**) فيه: إنه يكون هذا القول من الشارح حينئذٍ اعتراضًا عليهم لا بيانًا لمذهبهم، وذلك ينافي سوق عبارته قطعًا.

(**قوله: لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم**) هذا ممنوع إلا أن يراد أنه لا يوصف بهما عندهم، فتأمل.

(**قوله: لأن منشأ إنكار... إلخ**) يعني: إن منشأ إنكارهم ثبوت الأشياء ومتمسكهم فيه، ولو سلم جميع مقدماته لا يوجب الإنكار، وفيه نظر:

أمَّا أولاً: فلأنه لم يسبق ذكر منشأ الإنكار حتى يحكم عليه بأنه لا يوجب

الإنكار، والظاهر من استدلاله بقوله: «لأن وجود معارض... إلخ» أن المنشأ ذلك، وذلك إنما يتم لو انحصر متمسكهم في ذلك، وقد ذكر فيما قبل ثلاثة أمور تصلح لأن تكون متمسكات لهم، وسيجيء بعد ورقة أن دليل اللاأدرية مع ضميمة أن ما لا دليل عليه ليس بثابت دليل الفريقين الآخرين.

وأمَّا ثانيًا: فلأن عدم إيجاب منشأ الإنكار، الإنكار لا يوجب أفضلية الشاك من المنكر؛ لجواز ألا يوجب منشأ الشك أيضًا الشك كما سيجيء من الشارح؛ حيث قال: «قلنا: غلط الحس في البعض... إلخ».

وأمَّا ثالثًا: فلأن منشأ الإنكار ليس وجود معارض لكل قضية فقط بل هو قولهم كل قضية متعارضة، ولا شيء من المتعارضة بثابت، ولا شك في إيجابه الإنكار بعد تسليم المقدمات؛ لكونه في صورة قياس بين الإنتاج، فتأمل ولا تغفل.

(قوله: بل الشك) فيه نظر، فإن التعارض إنما يوجب التساقط، فبقي أصالة العدم فرجح الانتفاء.

(قوله: ولأن كون السكر) عطف على قوله: «لأن وجود معارض» وإشارة إلى عدم إيجاب منشأ آخر للإنكار لكنه مبني على أحد التقريرين في مذهبهم، فيندفع بالتقرير الآخر كما سبق فيما سبق عند قول الشارح، وهم العندية.

(قوله: فلذا جعلوا أمثلهم) ويمكن أن يقال: جعلوا أمثلهم لعدم التناقض في مذهبهم بخلاف الفريقين الآخرين كما في «شرح المقاصد».

* قال ولي الدين: **(قوله: كما أشرنا إليه)** أي: في الحاشية المتعلقة بقوله: «والعلم بها متحقق» حيث قال ردًّا على العنادية والعندية... إلخ.

(قوله: فلا يتأنى ما يقال.. إلخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي.

(قوله: قيل: صموا... إلخ) قائله المحشي الخيالي.

(قوله: من اجتماع المصوبة) وهم عامة المعتزلة حيث قالوا: لا حكم في المسألة قبل الاجتهاد، بل الحكم ما أدى إليه رأي المجتهد. كذا في «التلويح».

(قوله: وليس فيه حكم معين) هذا من تتمة ما قبله، وذهب طائفة من المتكلمين والفقهاء إلى أن الحكم معين ولا دليل عليه، بل العثور عليه بمنزلة

العثور على دفين، وطائفة أخرى من المتكلمين إلى أن الحكم معين وعليه دليل قطعي، والمجتهد مأمور بطلبه.

(قوله: ومن تفسير البعض) وهو النظام ومن تابعه.

(قوله: وقيل... إلخ) قائله المحشي الخيالي.

(قوله: يقال: هم أفضل السوفسطائية) أي: اللا أدرية هم أفضل السوفسطائية، يريد بهذا البسط: الرد على المحقق الطوسي كما سيجيء.

(قوله: رد على ناقد «المحصل») وهو المحقق الطوسي صاحب «تلخيص المحصل» حيث قال فيه: إن قومًا من الناس يظنون أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون إلى ثلاث طوائف.

ثم قال: والمحققون على أن السفسطة مشتقة من «سوفا اسطا» ومعناه: عمَّ الغلط والحكمة المموهة، وليس يمكن أن يكون... إلخ. انتهى.

يريد به الرد على ما ذكره الإمام الرازي في «نهاية العقول» و«المحصل» حيث قال: الأصل الثاني في النظر، وفيه ثلاث مسائل: المسألة الأولى في الرد على السوفسطائية وأنهم ثلاث فرق، وأمثلهم طريقة اللا أدرية التي تقول: «إنا لا نعرف ثبوت شيء ولا انتفائه، بل نحن متوقفون في كلا الأقسام». انتهى.

ورد كلام الناقض سيد المحققين في «شرح المواقف» بظهور أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب، وينتمون إلى هذه الطوائف الثلاث، وإن اكتفى الشارح في «شرح المقاصد» بمجرد نقل كلام الناقد.

* قال الخيالي: **(قوله: وهم العنادية)** سموا بذلك؛ لأنهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر ما إلى أمر آخر في نفس الأمر، ويقولون: ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة، وبه يظهر أن إنكارهم لا يختص بحقائق الموجودات، فتخصيص إنكارهم لها بالذكر جرى على وفق السياق، والأظهر أن تحمل الأشياء ها هنا على المعنى الأعم.

(قوله: من ينكر ثبوتها) أي: تقررها، وهم يقولون: مذهب كل قوم حق بالنسبة إليه وباطل بالنسبة إلى خصومه، ويستدلون بأن الصفراوي يجد السكر في فمه مرًّا، فدلَّ على أن المعاني تابعة للإدراكات.

(قوله: ويزعم أنه شاك) هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل؛ إذ لا اعتقاد للشاك.

❊ قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وهم العنادية... إلخ)** الفرق بين مذهب العنادية والعندية: إن العنادية ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها في نفس الأمر مطلقًا بتبعية الاعتقاد وبدونه، ويلزم من ذلك نفي الحقائق بالمرة؛ لأنها إذا لم تكن متميزة في نفسها ارتفعت بالمرة، فالحقائق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية اعتقاده، يدل على ذلك قول المحشي: ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر... إلخ حيث نفوا التحقق؛ أي: التقرر.

والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الأمر مع قطع النظر عن اعتقادنا؛ يعني: أنه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق عن نفس الأمر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات أو بتوسطها وهذا كما ذهب إليه المصوبة من تصويب كل مجتهد، وكما في قواعد العربية فإنها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها؛ ولذا تتصف بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا فإنا نقول نجد هذا الشيء مرًا؛ لأنه في نفسه كذلك، وهم يقولون هذا الشيء مر، لأنا نجده كذلك.

ومن هذا تبين معنى كون مذهب كل طائفة حقًا بالنسبة إليه عندهم؛ لأنه لما كان ثبوت الأشياء في أنفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقًا لما في نفس الأمر فيكون حقًا كما يقال أن تقديم المضاف إليه على المضاف حق بناء على لغة الفرس، والعكس أيضًا حق بناء على لغة العرب ولا حاجة إلى ما قيل من أن الحق ها هنا على مذهب النظام كما سيجيء، وقال بعض الفضلاء: إن الفرق بين المذهبين أن العنادية ينفون كون نفس الأمر ظرفًا لنفسها والعندية ينفون كونها ظرفًا لثبوتها.

ولا يخفى أن هذا الفرق أيضًا إنما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى

الوجود، بناء على أن نفي ظرفية نفس الأمر لوجود شيء، لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء بخلاف ظرفيتها لنفسه، كما حقق في محله أما إذا كان بمعنى: التميز كما سيجيء، فانتفاء ظرفية نفس الأمر؛ لتميزها يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفًا لنفسها أيضًا، فالتعويل على ما ذكرنا.

فإن قيل: عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظرة إلى الفرق الذي اعتبره بعض الفضلاء؛ حيث زاد لفظ الثبوت في الثاني دون الأول.

قلت: أخذ الشارح ـ قدس سره ـ بالمآل فإن نفي التميز مطلقًا يستلزم الانتفاء بالمرة وإثبات التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الأمر.

(**قوله: لأنهم يعاندون... إلخ**) يعني: يعاندون العقلاء الجازمين بثبوت الأشياء من الواجب والممكن، ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة أمر إلى آخر في نفس الأمر حتى نسبة التميز، فلا يكون الحقائق إلا أوهامًا وخيالات كالسراب، فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل لا أن الكل راجع إلى أصل واحد في الحقيقة، هو الوجود المجرد العاري عن التكثر، وأن التمايز إنما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب إليه الصوفية الوجودية.

فمن قال: مراد السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق، فيكون راجعًا إلى مذهب الصوفية لم يتتبع كلامهم ولم يتفحص دلائلهم، وبما حررنا اندفع ما يتوهم أن قوله: «ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر إلى آخر في نفس الأمر» يدل على أنهم ينكرون ثبوتها، وأن إنكارهم مختص بالنسبة، وليس كذلك فإنهم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت أو لا كما عرفت، فالأولى أن يقال: ويدعون الجزم بعدم أمر في نفس الأمر.

ولعل الباعث على تخصيص النسبة أن قوله: «إذ ما من قضية بديهية... إلخ» دليل لما ادعوه، وهو إنما يدل على عدم تحقق النسبة فقط، وليس كذلك؛ لأنه بيان لمنشأ غلطهم، فيجوز ألا يخص مذهبهم، ويخص منشأ مذهبهم.

قال في «شرح المواقف»: ومنهم فرقة تسمى بالعنادية، وهم الذين يعاندون ويدعون أنهم جازمون بألا موجود أصلاً، وإنما نشأ مذهبهم من

الإشكالات المتعارضة مثلما يقال: لو كان الجسم موجودًا لم يخل من أن يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء، وهو باطل لأدلة تعانده، أو لا يتناهى وهو أيضًا باطل لأدلة مثبتة، ولو كان شيئًا موجودًا لكان إما واجبًا أو ممكنًا، وكلاهما باطل للإشكالات المعارضة للوجوب والإمكان.

(قوله: وبه يظهر... إلخ) أي: بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على إنكارهم ليس مخصوصًا بحقائق الموجودات، بل يعم الموجود والمعدوم الثابت في نفس الأمر لإنكارهم نسبة أمر إلى آخر مطلقًا.

(قوله: فتخصيص... إلخ) يعني: إن تخصيص الشارح إنكارهم بحقائق الموجودات بالذكر؛ حيث قال: «ومنهم من ينكر حقائق الأشياء» جري على وفق ما سبق، فإن الكلام في ثبوت حقائق الموجودات.

(قوله: والأظهر... إلخ) يعني: إن الأظهر أن يحمل الأشياء ها هنا؛ أي: في قول الشارح منهم من ينكر حقائق الأشياء على المعنى الأعم الشامل للموجود والمعدوم؛ أعني: ما يصح أن يعلم ويخبر عنه.

(قوله: أي: تقررها... إلخ) يعني: ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقي؛ أعني: الوجود الخارجي بل الأعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازًا، وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض العارض؛ لأن إنكارهم أيضًا لا يختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات؛ فالمعنى: إنهم ينكرون كون الأشياء متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الأمر مع قطع النظر عن الاعتقادات.

وقال الفاضل الحلبي: أي: تقررها، وكونها على قرار واحد فإنه لما كانت أحوال الأشياء بحسب الاعتقاد، فلو اعتقدنا في بعض الأوقات وجود شيء فهو موجود، ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشيء من الأشياء تقرر، وقرار في شيء من الأوقات، وإنما فسرنا الثبوت بالتقرر؛ لأنهم لا ينكرون الثبوت مطلقًا لما عرفت من أنا لو اعتقدنا ثبوت شيء، فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة إلى المعتقد. انتهى كلامه.

وفيه بحث:

أما أولاً: فلأن التقرر على هذا المعنى مع أنه خلاف المصطلح يكون أخص من الثبوت؛ لأنه أريد به الوجود الذي يكون على قرار واحد، حيث قال: «لا ينكرون الثبوت مطلقًا» والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد أو لا، فلا يكون قوله: «حقائق الأشياء ثابتة» ردًا على العندية؛ لأنهم أيضًا قائلون بثبوت الحقائق، وإنما ينفون عنها التقرر، ولو حمل الثبوت في قوله: «حقائق الأشياء ثابتة» على التقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى المقصود وجه.

وأما ثانيًا: فلأن ما ذكره وجهًا لتفسير الثبوت بالتقرر، وهو قوله: «لما عرفت... إلخ» بعينه جار في التقرر بأن يقال: «لو اعتقدنا تقرر الشيء» فهو متقرر على رأيهم لكن النسبة إلى المعتقد، فينبغي ألا ينكرون التقرر.

(قوله: يقولون: مذهب كل قوم حق... إلخ) فإن قيل: ما معنى الحق والباطل ها هنا؛ إذ ليس ها هنا نسبة خارجية يطابقها الحكم أو لايطابقها؟

أجيب: هو ما ذهب إليه النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد، وعدم مطابقته له.

أقول: قد سمعت منا سابقًا ما يغني عن اعتبار هذا التمحل مع أنه على هذا لا فائدة في إيراد هذه المقدمة بعد القول بأن الحقائق تابعة عندهم للاعتقادات.

(قوله: هذا الزعم بمعنى القول الباطل) وهو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدها القائل أو لا، فلا يرد ما قال بعض الأفاضل: إن القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم.

ويؤيد ما قلنا ما قاله الشارح في «المطول» في بحث الإسناد الخبري، لا يقال: المشكوك ليس بخبر ليكون صادقًا أو كاذبًا؛ لأنه لا حكم معه ولا تصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به أرباب المعقولات؛ لأنا نقول: لا حكم ولا تصديق للشاك؛ بمعنى: إنه لم يدرك وقوع النسبة أولاً وقوعها، وذهنه لم يحكم بشيء من النفي والإثبات لكنه إذا تلفظ بالجملة الخبرية، وقال: زيد في الدار مثلاً مع الشك، فكلامه خبر لا محالة.

* قال بعض المحققين: **(قوله: يدل على ذلك)** أي: على أن إنكارهم صراحة لثبوت الحقائق وتميزها، وأن إنكار نفس الحقائق لازم من إنكارهم الثبوت، وأن إنكارهم صراحة ليس لنفس الحقائق كما توهمه بعضهم.

(قوله: وكما في قواعد العربية) فيه إشارة إلى أن هذا الخلاف خلاصة تؤول إلى أنه هل الأمور والمعلومات تنقسم إلى حقائق هي أمور ثابتة في حد نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض، وهي العلوم المكملة للنفس الناطقة المؤدية إلى سعادتها الأبدية على رأي الحكيم، وإلى العقائد الصحيحة على رأي المتكلم وإلى ما ليس كذلك؛ أعني: ما كان بالاعتبار، والوضع كاللغات ونحوها، أو لا تنقسم هذه القسمة، بل كلها فروض واعتبارات وأوضاع شأن الأوضاع اللغوية وسائر الأمور الاصطلاحية أو لا ثبوت لها في حد نفسها، ولا باعتبار فرض الفارض واعتقاد المعتقد، فأهل الحق على الأول والعمدية على الثاني والعنادية على الثالث، وبهذا البيان يتبين الفرق بين العلوم بالحقائق الثابتة الأبدية وبين نحو العلم باللغة، وأن الحكماء قلما يكترثون بالقسم الثاني.

(قوله: على مذهب النظام) مذهب النظام أن الحق هو مطابقة الحكم للاعتقاد، وسبب عدم الحاجة أن معنى حقية ذلك المذهب مطابقته لنفس الأمر الثابت بتبعية الاعتقاد، فيكون الحق على مذهب الجمهور.

(قوله: ظرفًا لنفسها) أي: لنفس الحقائق فيستلزم ذلك ألا تكون الحقائق متحققة متقررة في حد ذاتها مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر، وفرض الفارض بخلاف نفي ظرفية نفس الأمر لثبوتها، فيستلزم أن تكون الحقائق متحققة متقررة في حد ذاتها، وإن لم تكن موجودة في نفس الأمر.

(قوله: عن التكلف) أي: عن تعين زائد على ذاته، بل هو متعين بتعين هو عين ذاته، وكذا في سائر الاعتبارات، فإنه موجود بوجود هو عين ذاته قائم بذاته من غير أن يكون عارضًا لغيره واجب لذاته.

(قوله: وبما حررنا اندفع... إلخ) أما اندفاع الأمر.

الأول: فبأن يقال: إن أردت بقولك فإنهم ينكرون نفس الحقائق ينكرون

صراحة نفس الحقائق فممنوع، فإن إنكارهم صراحة لثبوت الحقائق، ويلزم من ذلك نفي الحقائق بالمرة، وإن أردت أنهم ينكرون نفس الحقائق ولو التزامًا فهو غير منافٍ لما ذكره المحشي من أن إنكارهم للثبوت والتحقق.

أما اندفاع الأمر الثاني: فلأن عدم ثبوت نسبة أمر لآخر يندرج فيه عدم ثبوت نسبة التغير، ويلزم من انتفائها انتفاء جميع الحقائق ولا يختص إنكارهم بالنسبة.

(قوله: وهو إنما يدل) قال مولانا خالد: ممنوع، بل يدل على عده وجود شيء أصلاً؛ إذ ما من شيء من الأعيان والنسب إلا ويثبت بالدليل ما لم يكن بديهيًا، ولا بداهة عندهم، وكان منشأ ادعائه الحصر الاشتباه بين إثبات الوجود واكتساب المجهول فإن النسب لا يكتسب بها إلا النسب والتصور لا يكتسب إلا من التصور، بخلاف إثبات الوجود فإنه يتوقف على الدليل في النسب والأعيان على السواء، فإذا لم يتم دليل لم يثبت وجود شيء أصلاً. انتهى.

(قوله: والمعدوم الثابت في نفس الأمر) وأما المعدوم الفرضي الغير الثابت في نفس الأمر فلا نزاع في عدمه.

(قوله: على وفق ما سبق) حيث قال المصنف: سابقًا حقائق الأشياء ثابتة.

(قوله: أي في قول الشارح) فيه أن المناسبة مع السابق تفوت حينئذٍ فلو فسر ها هنا بقول المصنف: «حقائق الأشياء ثابتة» كما جوزه بعضهم لكان أنسب.

(قوله: ولو مجازًا) أي: ولو كان الثبوت في هذا المعنى الأعم الشامل مجازًا.

(قوله: والمعدومات) أي: الثابتة في نفس الأمر على ما مر.

(قوله: ردًا على العندية) هذا بعينه يرجع إلى المولى المحشي؛ لأن الحقائق عندهم لما كانت متميز بتبعية الاعتقاد فلا يكون قوله: «حقائق الأشياء ثابتة» أي: متميزة ردًا على العندية، وحل الإشكال أن المتبادر من الكون على قرار واحد، ومن التميز بمعنى التثبت الكون والتميز والتقرر في حد ذات الشيء لا بتبعية الاعتقاد.

(قوله: ما يغني عن اعتبار هذا التمحل) وهو قوله: تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتقاد المعتقد، فيكون ثبوتها بتوسط الاعتقادات وتبعيتها لها، فبمطابقة هذا الاعتبار يكون حقًّا وبعدم مطابقته يكون باطلاً، ولكن هذا التوجيه مثل توجيه المجيب في عدم رفعه أصل الاعتراض فتأمل حتى يتضح المرام. انتهى مصنف.

وقد تقدم لك أن معنى الخفية ها هنا مطابقة المذهب لنفس الأمر الثابت بتبعية الاعتقاد، وأن هذا يوافق مذهب الجمهور، فإنكار العندية تقرر الحقائق وثبوتها مع قطع النظر عن فرض الفارض، واعتبار المعتبر لا ينافي إقرارهم بالنظر إلى اعتبار المعتبر، فصدقها بمطابقة اعتبار المعتبر وكذبها بعدمها، فحصل الفرق بين مذهب النظام ومذهب العندية، وظهر الغنى عن اعتبار التمحل.

(قوله: فكلامه خبر لا محالة) قال مولانا خالد: علله المحشي في حواشيه على «المطول» بأنه كلام لاشتماله على الإسناد وليس بإنشاء فيكون خبرًا، وإلا لبطل انحصار الكلام فيهما. انتهى.

وحاصل قوله: «لأنا نقول... إلخ» إن أهل المعقول اشترطوا الخبر بوجود الإذعان فيه لمرادفته للقضية عندهم، بخلاف أهل العربية؛ فإنهم لم يشترطوا ذلك، بل اكتفوا بكونه مفيدًا عند السامع، فصورة الشك خبر عندهم لا عند أهل المعقول لعدم الإذعان فيه، ومقصود الشارح من هذا الكلام في المطول دفع إيراد عن كلام النظام حيث يدل على كون المشكوك واسطة بين الصادق والكاذب، مع أن القائل بالواسطة إنما هو الجاحظ دون النظام، وحاصله: إنه داخل في الكاذب. انتهى.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: جري على وفق السياق)** وهو قولهم: حقائق الأشياء ثابتة.

(قوله: والأظهر أن تحمل الأشياء ها هنا على المعنى الأعم) ليعم نسبة أمر إلى آخر أيضًا، وأيضًا إن لم تحمل عليه يكون الحكم عليها بأنها أوهام وخيالات باطلة باطلاً بحسب الظاهر، إلا أن يؤول ويؤخذ الموضوع بحسب الاعتقاد أو الظن.

(قوله: أي: تقررها) يعني: لا وجودها الخارجي؛ إذ ليس إنكارهم مقصورًا على حقائق الموجودات على ما سيجيء.

* قال المرعشي: **(قوله: باطلاً بحسب الظاهر)** وجه البطلان أن عنوان الموضوع حينئذٍ يدل على وجوده وينافي عنوان المحمول.

(قوله: بحسب الاعتقاد أو الظن) أي: اعتقاد ماعدا السوفسطائية وظنه، فيكون معنى القضية أن ما اعتقدتم أو ظننتم أنه حقائق الأشياء فهو أوهام وخيالات؛ إذ لو أريد اعتقاد السوفسطائية لم يكن للتأويل فائدة.

(قال الشارح: وبزعم أنها تابعة للاعتقادات) يرد عليهم أن الاعتقاد حقيقة من الحقائق، فلو لم يكن هو تابعًا للاعتقاد فقد ثبت شيء في نفس الأمر، وإلا يلزم أن يكون الشيء تابعًا لنفسه.

(قال الشارح: إن لم يتحقق نفي الأشياء) أي: انتفاء الأشياء على أنه تصور المجهول فنقيضه الثبوت، وأما النفي من المعلوم فنقيضه الإثبات بل عدم النفي والإثبات ضده؛ إذ يجوز إرتفاعهما بأن يسكت، إلا أن يجعل معنى عدم تحقق النفي عدم مطابقته للواقع، وذلك بألا يكون في الواقع انتفاء فيلزم من عدم تحققه الثبوت حينئذٍ؛ لأنه نقيض الانتفاء اللازم لعدم تحقق النفي.

(قال الشارح: فقد ثبتت) بتاء التأنيث في بعض النسخ، فالضمير راجع إلى الأشياء، وفيه أن نفي الأشياء سلب كلي ونقيضه الموجبة الجزئية لا الكلية، ويجوز أن تتحقق الموجبة الجزئية في ضمن فرد واحد، وفي بعض النسخ بلا تاء فالضمير راجع إلى بعض الأشياء.

* قال شجاع الدين: **(قوله: بعدم تحقق نسبة... إلخ)** أي: بانتفاء الأحكام كلها إيجابية كانت أو سلبية.

(قوله: وبه) أي: بما ذكر من أنهم يدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر إلى آخر.

(قوله: فتخصيص إنكارهم... إلخ) أي: تخصيص المصنف إنكارهم بحقائق الموجودات بالذكر.

(قوله: على وفق السياق) وهو قول المصنف: حقائق الأشياء ثابتة.

(قوله: والأظهر أن تحمل الأشياء... إلخ) ويحمل الثبوت أيضًا على المعنى العام، فيكون قول المصنف: «حقائق الأشياء ثابتة» متناولاً لجميع الأحكام، ولا يختص بحقائق الموجودات فيفهم حينئذٍ من قوله: «خلافًا للسوفسطائية» أن إنكارهم لا يختص بحقائق الموجودات، بل يعم الأحكام كلها.

(قوله: على المعنى الأعم) للموجود والمعدوم.

❊ قال محمد الشريف: **(قال الشارح: فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء ويزعم أنها أوهام وخيالات)** وبالجملة: لا وجود لها في نفسها مع قطع النظر عن الاعتقاد، ولا بحسب الاعتقاد أيضًا، ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم أنها تابعة للاعتقادات، والظاهر من هذا العطف أن المراد: أنكروا ثبوتها في نفسها مع قطع النظر عن الاعتقاد، وأما بحسب الاعتقاد فهم يقرون باتصاف الحقائق بالوجودات، هذا هو الظاهر من كلام الشارح.

وبعضهم وجه كلام الشارح بأن مراده: إن الطائفة الأولى ينكرون نفس الحقائق ويزعمون أنه ليست ها هنا ماهيات مختلفة وحقائق متغايرة، فضلاً عن اتصافها بالوجود، وانتساب بعضها إلى بعض بمعنى وجود شيء، بل كلها خيالات باطلة وأوهام لا أصل لها مثلما يظهر العالم، والطائفة الثانية لا ينكرون نفس حقائق، لكنهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود في نفس الأمر، ويعترفون ثبوتها بالنسبة للاعتقاد.

(قوله: لأنهم يعاندون الجزم... إلخ) أو لأنهم يدعون نفي ثبوت الأشياء في نفسها وبحسب الاعتقاد أيضًا، وهو عناد، فإن العناد عدم قبول الحق الصريح، وإنكار كلام الخصم وقعًا للإلزام عن نفسه، أو للاحتراز عن الباطل بدون الدليل، وهذا الوجه مناسب لما ذكره الشارح.

(قوله: ويقولون: ما من قضية بديهية ولا نظرية... إلخ) وهذا مجرد دعوى وليس لهم فيه دليل، فهم يعاندون في هذا القول وينكرون الحق الصريح.

قيل: الظاهر أنه دليل اللا أدرية، فإنه على تقدير التسليم يستلزم الشك والتوقف لا عدم تحقق نسبة أمر إلى آخر في نفس الأمر.

(**قوله: وبه يظهر أن إنكارهم... إلخ**) لكن قول المصنف يكون ردًا عليهم، فإن ثبوت القضية الموجبة الجزئية يلزم منه انتفاء السالبة الكلية.

(**قوله: والأظهر أن تحمل... إلخ**) لو قال: والأولى لكان أولى، فإن الظهور ممنوع فضلاً عن الأظهرية.

(**قوله: ها هنا**) أي: في قول الشارح، فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء.

(**قوله: أي تقررها**) وثباتها، فإنهم لا ينكرون ثبوت الحقائق واتصافها بالوجود في نفسها تابعًا للاعتقاد، بل ينكرون تقررها وثباتها وعدم دورانها مع الاعتقاد.

قيل: إنما فسر الثبوت بالتقرر؛ لأن إنكارهم لا يختص بالوجود الخارجي، فإن اتصاف اجتماع النقيضين بالاستحالة وشريك الباري بالعدم والاستحالة مما ينكرونه، مع أنه لا ثبوت فيهما بمعنى الوجود الخارجي.

وقيل: إن المراد بقولهم: «إن الأشياء تابعة للاعتقادات»: إنها لا ثبوت لها في الخارج، ولا توصف بوصف من الأوصاف، بل في الاعتقاد، وإلا يلزم اجتماع النقائض والأضداد في محل واحد بالشخص، فإنه لو اعتقد جماعة في شيء واحد نقائض وأضداد لزم اجتماعها فيه.

وجوابه: إن اتصاف اجتماع النقيضين والأضداد بالاستحالة أيضًا تابع للاعتقاد، وإن اعتقد جائزًا يكون جائزًا عندهم، فهذا التوجيه ناشئ عن عدم الإحاطة بأقوالهم.

*** قال الشارح: [لنا تحقيقًا: إنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان، وبعضها بالبيان، وإلزامًا: إنه إن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبتت، وإن تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق؛ لكونه نوعًا من الحكم، فثبت شيء من الحقائق، فلم يصح نفيها على الإطلاق، ولا يخفى أنه إنما يتم على العنادية، قالوا: الضروريات منها حسيات، والحس قد يغلط كثيرًا، كالأحول يرى الواحد اثنين، والصفراوى يجد الحلو مُرًّا، ومنها بديهيات، وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبه تفتقر في حلها إلى أنظار دقيقة، والنظريات فرع الضروريات، ففسادها فسادها؛ ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: لنا تحقيقًا)** أي: دليلاً حقًّا صادق المقدمات بحسب نفس الأمر، وإن لم يكن حقًا صادقًا مسلمًا عند الخصم، فيكون المقصود منه إظهار الحق لا إلزام الخصم، فيكون له ولاية المنع فيه، ولا خفاء في أن اللازم منه ثبوت الأشياء في نفس الأمر، وأما ثبوت العلم بها فلا، وفيه تدبر[١].

(قوله: بالضرورة) الضرورة بمعنى القطع واليقين، أو بمعنى الوجوب دون معنى البداهة، بقرينة قوله: «وبعضها بالبيان».

(قوله: وإلزامًا) أي: قياسًا مركبًا من المقدمات المسلمة عند الخصم مستلزمًا لبطلان مذهبه، كما هي مسلمة عندنا مستلزمة لمذهبنا أيضًا، لا بمعنى القياس الجدلي المركب من المقدمات المسلمة عند الخصم الغير المسلمة عندنا.

وأنت خبير بأن بعض المقدمات غير مسلمة عند الخصم، كيف وإن امتناع وارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم، فكيف يكون إلزاميًا؟

قلنا: إنما جعله إلزاميًا تنبيهًا على أن ما يصلح به التخاطب والمناظرة يتم إلزامًا[٢]، أو إشارة إلى قربه من التسليم بالنظر إلى الأول، تأمل.

(قوله: إن لم يتحقق نفي الأشياء.... إلخ) أي: إن لم يتصف شيء من الأشياء بصفة النفي لم يكن شيء منها منفيًا؛ إذ المنفي ما اتصف بالنفي وقام به النفي، فإن لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفى، ونفي النفي إثبات، أو ملزوم له فلزم الثبوت وإن تحقق النفي[٣]، فقد ثبتت ماهية من الأشياء؛ إذ النفي من جملة الماهيات، وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها.

قال الفاضل المحشي: يرد عليه أن عدم ارتفاع النقيضين من جملة

---

(١) وجهه: إن الدليل يستلزم العلم سواء كان على المعنى المشهور عندهم أو لا؛ لأن العلم بالمطلوب مأخوذ في مفهوم الدليل؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إنا إذا جزمنا بالضرورة بثبوت بعض الأشياء لا يحصل لنا العلم بثبوته أيضًا.

(٢) بحيث يليق أن يجعل إلزاميًا.

(٣) أي: للنسبة الخبرية التي تكون بين الموضوع والمحمول.

المخيلات عندهم، فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت، فالصواب في الإلزام أن يقتصر على الشق الأخير، فيقال: إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقًا، وهذا النفي من جملة تلك الحقائق، فثبت بعض ما نفيتم.

وقد يتوهم أن إنكارهم مقصور على حقائق الموجودات الخارجية، ويوجه الإلزام بأن النفي حكم، والحكم تصديق، والتصديق علم، والعلم من الأعراض الموجودة في الخارج، ويرد عليه أنه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين. تمَّ كلامه.

ولايشتبه عليك أنه يرد عليه مثلما يرد على ما ذكر بأن يقال: إن النفي من جملة المخيلات عندهم وكذا الجزم، فلا يلزم ثبوت ما نفى، وأيضًا إن عدم وجود العلم فى الخارج عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملزمًا به؛ إذ لا يجب أن يكون الملزم به معتقدًا لمن تمسك به.

والأولى في الرد أن يقال: إن الكلام في النفي بمعنى اللاوقوع[1]، دون النفي بمعنى الانتزاع؛ لأن النقيضين هما النفي والإثبات بمعنى الوقوع واللاوقوع، لا النفي والإثبات بمعنى الإيقاع والانتزاع لارتفاعهما عند الشك، والكلام في المتناقضين فلا يصح الحكم بأن النفي حكم، والحكم تصديق. . . . إلخ، تأمل.

(قوله: على الإطلاق) أي: بطريق السلب الكلي.

(قوله: إنما يتم على العنادية) وقد عرفت ما فيه.

قال في «شرح المقاصد»: ثم لا يخفى ما في العنادية والعندية من التناقض؛ حيث اعترفوا بحقية إثبات أو نفي سيما إذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة[2]، بخلاف اللاأدرية فإنهم أصروا على التردد والشك في كل ما يلتفت إليه حتى في كونهم شاكين. تمَّ كلامه.

---

(١) لأن اللاوقوع ليس بتصديق بل مصدق به.

(٢) أي: بشبهة عقيدتهم؛ أي: مدعاهم الفاسد، فإذا ادعوا مدعاهم فلا بد لهم من دليل، فحينئذ لا بد لهم من إثبات مقدماته، فيثبتون تلك المقدمات التي من الحقائق، تأمل.

ولا خفاء في أن هذا صريح في أن الإلزام يتم على العنادية والعندية معًا، فبين كلامه نوع تدافع.

وما قيل في توجيه ما في «شرح المقاصد» من أن نسبة النفي إن لم تتحقق في نفسها، فقد تحققت نسبة الثبوت؛ إذ الواقع لا يخلو عن النسبتين مدفوع بما مرَّ من أن عدم خلو الواقع من النسبتين من جملة المخيلات، والأولى في التوجيه أن يقال: إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقًا، واتصاف الحقائق بصفة النفي، وهذا النفي والاتصاف من جملة تلك الحقائق وثبوتها، فيثبت بعض ما نفيتم ففيه ما فيه[١]، تأمل[٢].

(**قوله: قالوا: الضروريات.... إلخ**[٣]) هذا دليل اللاأدرية، وفيه نوع إشعار بدليل العندية أيضًا من أن الصفراوي يجد الحلو مرًّا، فدلَّ على أن المعاني تابعة للإدراكات، وأما دليل العنادية فهو أنه ما من قضية بديهية كانت أو نظرية إلا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها.

(**قوله: والحس قد يغلط كثيرًا**) وإذا كان كذلك، فحكمه في أي جزئي ومادة تفرض كان في معرض الغلط، فلا يكون مقبول الشهادة.

قال الفاضل المحشي: إن قلت: «قد» الداخلة على المضارع للقلة فتنافي الكثرة.

قلت: «قد» تستعار وتستعمل للتحقيق أيضًا على أن القلة بحسب الإضافة لا تنافي الكثرة في نفسه. تمَّ كلامه.

وهذا مبني على ما هو المشهور، والتحقيق أن «قد» الداخلة على

---

(١) لأن النفي والاتصاف به ليسا من الموجودات الخارجية، بل أمران اعتباريان عند المتكلمين.

(٢) وجه التأمل: إن النفي والاتصاف المذكورين أيضًا من جملة المخيلات.

(٣) اعلم أن الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم، ويقومان حجة على الغير، أما البديهيات فعلى الإطلاق، وأما الحسيات فإذا ثبت على الإطلاق الاشتراك في أسبابها؛ أعني: فيما تقتضيها من تجربة أو تواتر أو حدس.

المضارع تفيد القلة بحسب الزمان، ولا شك أن القلة بحسب الزمان لا تنافي الكثرة الإضافية بحسب المادة، تأمل[١].

(قوله: كالأحول) أي: الذي يقصد الحول تكلفًا، فإنه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في العصبتين أو في أحدهما، وأما الأحول الفطري فما يرى الواحد اثنين.

(قوله: ومنها بديهيات) أي: أوليات، وما في حكمها من القضايا الفطرية[٢] القياس؛ إذ القياس الخفي لما لم يفارق تصور الطرفين كان تصور الطرفين كافيًا في الحكم كما في الأوليات، بخلاف البواقي من التجريبات والمتواترات، وأحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات، فإنها ليست كذلك بل تحتاج إلى أمر خارج عنها، فهي داخلة في الحسيات؛ إذ المراد بها ما للحس فيها مدخل، سواء احتاج العقل في الحكم إلى شيء آخر سوى الحس أو لا.

وفيه: إن مدخلية الحس في الحدسيات ليست مطردة، وإنما لم يتعرض للوجدانيات، وهي التي نجدها إما بنفوسنا كعلمنا بوجودنا، أو بآلاتنا الباطنة كعلمنا بلذاتنا وآلامنا؛ لأنها لا نفع لها في العلوم، ولا تكون حجة على الغير، وقد يراد بالبديهيات ما تقابل الحسيات[٣]، فتندرج الوجدانيات[٤] حينئذٍ في البديهات، فتنحصر الضروريات فيهما.

وصاحب «المواقف» جعل الوجدانيات قسمًا برأسها، وثلَّث القسمة،

---

(١) لعل وجهه: إن الكثرة الإضافية معناها أن تعتبر بالقياس إلى القلة، فيكون الإحساس الواقع قليلاً بالنسبة إلى الغلط وليس كذلك، فالأولى أن تفسر الكثرة في نفسها؛ أعني: مقابلة الوحدة.

(٢) القضية الفطرية هي التي يحصل من تصور موضوعها ومحمولها قياس في الذهن، مثل قولنا: «الأربعة منقسمة إلى الاثنين» فإن من تصور الأربعة والانقسام إلى متساويين يحصل في ذهنه هذا القياس الخفي، الأربعة منقسمة إلى الاثنين متساويان، فالأربعة منقسمة إلى المتساويين.

(٣) أي: ما لا مدخل للحس فيها.

(٤) وبعض الحسيات أيضًا؛ لأن ذلك الغير لم يجد من باطنه ما وجدناه.

وأنت تعلم أن عبارة الكتاب ليست نصًّا في حصر الضروريات في القسمين المذكورين، وإن كان المقام مقام الحصر ويستدعيه، تأمل.

(قوله: والنظريات فرع الضروريات) لإنهائها إليها دفعًا للدور والتسلسل.

* قال العصام: **(قوله: لنا تحقيقًا)** أي: لنا في إثبات دعوانا لا في رد دعواهم حتى يرد أن النزاع مع الخصم إنما توجه بعد إقامة الدليل على دعواه، فينبغي تقديم دليلهم على هذا الكلام على أنه لا بأس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم.

(قوله: إنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان وبعضها بالبيان) دفع شبهة اللاأدرية به ظاهر، أما دفع شبهة العنادية والعندية به إما بأن الجزم حقيقة من الحقائق، وقد ثبت من غير أن يتعلق به اعتقاد، وإما بأن الجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء في نفس الأمر مع قطع النظر عن اعتقاد بالعيان، أو البيان يوجب ثبوته؛ لأن الجزم المستند إلى العيان والبيان لا يكون باطلاً، لكن في صحته في البيان خفاء إلا أن يراد بالبيان البرهان، فالأولى بالعيان والبرهان، بقي أن الجزم ببداهة العقل أيضًا يدل عليه، فلا وجه لتركه؛ لأنه غير داخل في العيان؛ لأنه ظاهر في الحس.

(قوله: وإلزامًا) فائدة الدليل الإلزامي مع أنه لا مناظرة معهم كما سيجيء حفظ الطالب للحق عن فسادهم، فإنه إذا ذكر أن لنا ما يلزمهم، وأن عدم قبول الإلزام منهم محض مكابرة رست فيهم اعتقد بطلانهم وأمن منهم، فذكر الدليل الإلزامي لا ينافي ما سيجيء من أن الحق أنه لا مناظرة معهم، ولا حاجة إلى أن يقال في دفع التنافي أن قوله: «والحق أنه لا مناظرة معهم» إشارة إلا أنه لا فائدة لذكر الدليل الإلزامي، وأن ذكره في الكتب الكلامية عار عن الفائدة.

ومما ينبغي أن يعلم: أن الدليل الثاني أيضًا كما يفيد الإلزام يفيد التحقيق؛ لتركبه من مقدمات يقينية، فمقابلته بالأول في أن الأول بمجرد التحقيق، وبهذا تحقق أن قوله: «إلزامًا» ليس يجعله خارجًا عن البرهان كما هو المتبادر.

(قوله: إن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبتت) أي: إن لم يتحقق نفي جميع

الأشياء بمعنى: ألا يتحقق شيء من الأشياء فقد ثبتت؛ أي: جنس الأشياء؛ إذ قد عرفت أن المراد: الجنس، ردًا على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق، فلا يتجه أن ضمير «ثبتت» إلى الأشياء، ولا يلزم من عدم تحقق نفي الأشياء ثبوتها؛ إذ انتفاء تحقق نفي المتعدد لا يستلزم ثبوته.

ومن البيِّن أنه كما يلزم من عدم تحقق النفي ثبوت الشيء بناء على أن انتفاء النفي يستلزم الثبوت، كذلك يلزم تحقق النفي بناء على أن نفي تحقق النفي حقيقة من الحقائق؛ لكونه نوعًا من الحكم، وإنه كما أن تحقق النفي يستلزم المدعى، وهو ثبوت جنس حقائق الأشياء يستلزم بطلان نفيه بناء على استلزامه اجتماع النقيضين؛ لأن نفي جميع الأشياء يستلزم ألا يتحقق شيء وألا يتحقق النفي إذ هو شيء، وإذا بطل تحقق النفي فقد ثبت حقيقة الشيء.

(قوله: ولا يخفى أنه إنما يتم على العنادية) هذا يخالف ما ذكره في «شرح المقاصد» أنه يتم الإلزام على العنادية والعندية، والحق معه؛ لأن العندية تنكر ثبوت الأشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد، فيقال له: إن لم يتحقق لا ثبوت الأشياء في حد ذاتها فقد ثبتت في حد ذاتها، وإلا تحقق النفي وهو حقيقة من الحقائق، هذا وقد عرفت أن المقصود بالإلزام ليس إلزام السوفسطائي، بل حفظ الطالب عن فساده، فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثالث منهم.

(قوله: قالوا الضروريات منها حسيات) المشهور أن هذا دليل اللاأدرية، والاكتفاء باستدلالهم لأنهم أمثل السوفسطائية، فإذا بطل مذهبهم فغيرهم بالطريق الأولى، أو نقول: هذا دليل اللاأدرية بلا ضميمة، ودليل نفي الثبوت للفريقين الآخرين بضميمة أن ما لا دليل عليه ليس بثابت؛ لأن الأصل العدم، ودليل أن للأشياء ثبوتًا تابعًا للاعتقاد مما لا ينافي دعوى الثبوت في نفسه فلا يهم التعرض له لمن يدعي ثبوت الشيء في نفسه.

قال ناقد «المحصل»: الحق أن تصدير الكتب الكلامية بأمثال هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق.

وقال غيره: اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه كي لا يركنوا إلى شيء منها إذا لاح لهم في بادي الرأي.

ونحن نقول: ذكر هذه الكلمات المزيفة بمنزلة الإيقاظ للطالب عن نوم الغفلة، وتنبيه له على أنه ينبغي ألا يعتمد على ما يبدو للعقل ما لم يتأمل حق التأمل؛ لأنه وقع للعقلاء ما وقع.

(قوله: والحس قد يغلط) الغلط محركه: أن يعني بالشيء فلا يعرف وجه الصواب ويغلطه كيعلم، والغلط بالطاء في الحساب وغيره أو هو في المنطق، وما هو في الحساب بالتاء. كذا في «القاموس».

ومن البيِّن أن إطلاق الغلط من اللاأدرية بناء على زعم الناس، وكذا تقليل الغلط بالنسبة إلى غير الغلط، فإنه لما لم يعلم مطابقة نسبة للواقع ويكون الكل مشكوكًا كيف يحكم بأن الغلط مكثور، وأن العنادي لا يمكن أن يحكم بكون الغلط مكثورًا؛ لأن أكثر الأحكام غلط على رأيه؛ إذ لا ثبوت لشيء، وكون رؤية الأحول الواحد اثنين، ووجدان الصفراوي الحلو مرًّا غلطًا لا يصح على زعم العندية أيضًا؛ لأن لهما ثبوتًا تابعًا للاعتقاد، وكذا إطلاق الحسي والبديهي والضروري والنظري، فإنها تصديقات مخصوصة.

فمن قال: إطلاق الغلط على زعم الناس فقد كان في غاية ضيق العطن، ومن لم يرَ إلا واحدًا من كثير كان في غاية العلن، ولم يتعرض من مبادئ النظريات لما سوى الحسيات والبديهيات؛ لأنهما أظهرهما فارتفاع الأمان منهما يوجب ارتفاع الأمان من غيرهما بالطريق الأولى، والمراد بالأحول: الغير الفطري، فإن الفطري لا يرى الواحد اثنين كما بيِّن في محله.

(قوله: اثنين) مصدر؛ أي: يرى رؤية اثنين، وكذا مرًّا؛ أي: يجد الحلو وجدان مر، ويصيبه إصابة مر؛ لأن الرؤية والوجدان إذا كانا ذوي مفعولين يكونان بمعنى اليقين.

(قوله: وقد يقع فيها اختلافات) واحد المخالفين غالط، فلا أمان فيه، وتعرض شبهة يفتقر في حلها إلى أنظار دقيقة فيكون في معرض الغلط؛ لاحتمال ألا ترتفع الشبهة أو يغلط في رفعها، وهذا أولى مما حمل الشارح عليه من أن الاختلاف فيها ينافي البداهة كما يشعر به قوله: «والاختلاف في البديهي» لعدم الألف، والخفاء في التصور لا ينافي البداهة، ويحتمل أن يفسر

الاختلاف باختلاف البديهيات وضوحًا وجلاء بالنسبة إلى الأذهان، فربَّ بديهي جلي عند أحد خفي عند آخر أو نظري، فلا بديهي يعتمد على بداهته لجواز أن يكون مدعي البداهة فيه مخطئًا.

* قال الكفوي: **(قوله: أي: لنا في إثبات دعوانا... إلخ)** هذا لا ينفع في دفع الإيراد المذكور بالنسبة إلى النزاع إلزاميًا، فإن معنى قوله: «وإلزامًا» ولنا في إلزام خصنا، فالفضل للمتقدم.

(قوله: على أنه لا بأس بالمعارضة) وتسمى هذه عند أرباب المناظر بالمعارضة التقديرية، ثم إن هذه العلاوة إنما تفيد أصل الصحة والاستقامة، لا الحسن واللياقة والكلام، ليس في الأولى بل في الثانية.

(قوله: بالضرورة) قيل: الضرورة ها هنا بمعنى القطع واليقين، أو بمعنى الوجوب لا بمعنى البداهة، بقرينة قوله: «وبعضها بالبيان».

(قوله: دفع شبهة اللاأدرية به ظاهر) هذا صريح في أن هذا التحقيق في دفع شبهة السوفسطائية ورد دعواهم، ولا يخفى أنه ينافي ما ذكره آنفًا من أنه في إثبات دعوانا لا في ردِّ دعواهم، وما سيجيء منه أن المقابلة بين الدليلين بأن الأول لمجرد التحقيق، ثم إن الظاهر من سوق كلامه أنه أراد بالشبهة ما هو أصل دعواهم لا ما هو منشؤه، ودعوى اللاأدرية أنهم شاكون، ولا يخفى أن جزمنا لا يوجب نفي كونهم شاكين، فكيف يكون دفع شبهتهم به ظاهرًا؟!

والحق أنه لإثبات مدعانا لا لردِّ دعواهم كما قال به أولاً، والمعنى كما قيل: إن لنا دليلاً حقًّا صادق المقدمات بحسب نفس الأمر، وإن لم يكن مسلمًا عند الخصم، وهو إنا نجزم... إلخ، وتقرير الدليل أنا نجزم بثبوت الأشياء بعضها بالعيان وبعضها بالبيان، وكل ما نجزم بثبوته كذلك فهو ثابت، والعلم به متحقق، فالأشياء ثابتة والعلم بها متحقق.

(قوله: وقد ثبت من غير أن يتعلق به اعتقاد) فيه منع ظاهر لا سيما إذا كان العلم بالعلم ضروريًّا كما قالوا.

(قوله: مع قطع النظر عن اعتقاد) لهم أن يقولوا: كون الجزم مع قطع

النظر عن اعتقاد ممنوع، لِـمَ لا يجوز أن يكون بالنظر إلى الاعتقاد الناشئ من العيان أو البيان؟!

(قوله: لا يكون باطلاً) لهم أن يمنعوا هذا أيضًا بناء على أن الجزم وإن كان مستندا إلى العيان، أو البيان من جملة الأوهام والخيالات عندهم، **فحق** القول: إن الحق أنه لا مناظرة معهم، ولا طريق إلى دفع شبهتهم بل الطريق تعذيبهم بالنار، ستر عيوبنا الستَّار.

(قوله: لكن في صحته) أي: في صحة القول بأن الجزم المستند إلى البيان لا يكون باطلاً خفاء؛ لجواز أن يكون البيان غير صحيح.

(قوله: يدل عليه) أي: على ثبوت بعض الأشياء.

(قوله: لأنه غير داخل في العيان) لقائل أن يقول: إنه داخل في البيان يدل عليه أن أرباب المناظرة يعاملون البديهة معاملة الدليل.

(قوله: فائدة الدليل الإلزامي) لا بد ها هنا من أمرين:

أحدهما: كون ما ذكر من الدليل الإلزامي موجبًا للخصم الإلزام بالقبول والاعتراض.

والثاني: كون ما ذكره في المقام مفيدًا لفائدة، وما سيجيء من الشارح أن الحق أنه لا مناظرة معهم يدل على انتفاء كل منهما، فأشار إلى الجواب عن الثاني بما حاصله أن الفائدة في ذكر الدليل الإلزامي قد تكون بالنسبة إلى الخصم، وقد تكون بالنسبة إلى غيره.

وما نحن فيه من قبيل الثاني، فإن الدليل المذكور وإن لم يفد الخصم فائدة إلا أنه يفيد الطالب للحق من المسترشدين فائدة عظيمة، هذا ولم يتعرض للجواب عن الأول لكنه يمكن أن يؤخذ من كلامه الجواب عنه أيضًا بأن يقال: لا يلزم أن يكون الدليل الإلزامي موجبًا للخصم القبول والاعتراف، بل يكتفي فيه أن يكون بحيث يلزمه القبول والاعتراف في نفسه، وإن لم يقبله الخصم لمحض مكابرته وعناده فما نحن فيه من هذا القبيل الثاني.

(قوله: ما يلزمهم) أي: في نفسه.

(قوله: وأمن منهم) أي: من مكرهم.

(**قوله: بمعنى ألا يتحقق**) تفسير لنفي جميع الأشياء، وإشارة إلى أنه بمعنى السلب الكلي؛ ليظهر لزوم الإيجاب الجزئي؛ أعني: ثبوت جنس الأشياء لعدم تحققه.

(**قوله: فلا يتجه. . . . إلخ**) إذ مبناه رجع الضمير إلى الأشياء بمعنى جميع الأشياء.

(**قوله: بثبوتها**) أي: ثبوت الأشياء بمعنى ثبوت كل واحد منها.

(**قوله: لا يستلزم ثبوته**) أي: ثبوت جميع آحاده.

(**قوله: بناء على أن انتفاء النفي يستلزم الثبوت**) بيَّنه القزويني بأنه إذا انتفى نفي جميع الأشياء لزم ألا يتصف بعض الأشياء بصفة النفي، فلم يكن بعض الأشياء منفيًا؛ إذ المنفي ما اتصف بالنفي وقام به النفي، فإن لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي، ونفي النفي إثبات، أو هو ملزوم له فلزم الثبوت. انتهى.

(**قوله: بناءً على أن نفي تحقق النفي حقيقة**) قياسًا على أصل النفي كما ذكره الشارح في تحقيق النفي؛ حيث قال: وإن تحقق والنفي حقيقة من الحقائق؛ إذ لا فرق بين أصل النفي، وبين نفي تحقق النفي في كون كل منهما حقيقة من الحقائق، فعلى هذا لو ذكره الشارح أيضًا لكان أفيد، فتأمل.

(**قوله: يستلزم المدعي**) بناءً على أن النفي حقيقة من الحقائق كما ذكره الشارح.

(**وله يستلزم بطلان نفيه**) أي: يستلزم تحقق النفي بطلان نفي المدعي، وهو ثبوت جنس حقائق الأشياء.

(**قوله: بناء على استلزامه**) أي: استلزام النفي ونفس المدعي اجتماع النقيضين، وهما تحقق النفي وعدم تحققه؛ وذلك لأن نفي جميع الأشياء بمعنى أنه لا يتحقق شيء من الأشياء يستلزم ألا يتحقق شيء حتى النفي، فلو لم يبطل ذلك النفي لزم عدم تحقق النفي بمقتضى ذلك النفي، وعلى تقدير تحققه لزم اجتماع النقيضين.

وبالجملة: على كل شق من الشقين يلزم المطلوب من الوجهين، ذكر الشارح أحدهما وترك الآخر، فتدبر.

(قوله: فقد ثبت حقيقة الشيء) بناء على أن بطلان النفي، وانتفائه يستلزم الثبوت كما مرَّ.

(قوله: إنه يتم الإلزام على العنادية والعندية) إن أريد أنه ذكر فيه أنه يتم الإلزام بالدليل المذكور في هذا الشرح، فهو ممنوع؛ إذ الدليل المذكور في هذا الشرح غير مذكور في «شرح المقاصد» فإن عبارته هكذا، ثم لا يخفى ما في كلام العنادية والعِندية من التناقض حيث اعترفوا بحقيقة إثبات، أو نفي سيما إذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة. انتهى.

فليس فيه إلا أنهما يشتركان في التناقض والاشتراك في التناقض لغير الاشتراك في الإلزام بالدليل المذكور في هذا الشرح، ولا يلزم من أحدهما الآخر فلا مخالفة بين الكتابين، وإن أريد تمامية إلزام دليل آخر فهي غير مفيدة كما لا يخفى، ولعل المراد بالإثبات والنفي اللذين اعترفوا بحقيقتهما زعمهم أنها أوهام وخيالات باطلة، وأنها تابعة للاعتقادات وقولهم: «حقائق الأشياء ليست بثابتة».

(قوله: والحق معه) أي: مع ما ذكره في «شرح المقاصد» قال قره جه أحمد: بل الحق مع ما ذكره في هذا الشرح؛ لأن الدليل الإلزامي المذكور إنما يثبت نفس الحقائق لا ثبوتها ولا العلم بثبوتها، والعندية والعنادية لا ينكران نفس الحقائق بل الأول ينكر ثبوتها، والثاني ينكر العلم بثبوتها ولا ثبوتها، فهو إنما يتم على العنادية الذين ينكرون نفس الحقائق.

(قوله: عن الاعتقاد) أي: عن اعتقاد ثبوت الأشياء.

(قوله: إن لم يتحقق لا ثبوت الأشياء... إلخ) لهم أن يقولوا: تحقق الشرطيتين والملازمتين، وكذا الانحصار بين الشقين كل منها يتبع الاعتقاد، ومع قطع النظر عن الاعتقاد لا تحقق لشيء منها، وكذا كون النفي حقيقة من الحقائق، وكونه نوعًا من الحكم وغير ذلك، فلا يتم الإلزام.

(قوله: في حد ذاتها) أي: مع قطع النظر عن الاعتقاد، وفيه: إن الغرض قطع النظر عن اعتقاد لا ثبوت الأشياء لا عن اعتقاد الأشياء، فالظاهر في حد ذاته، اللهم إلا أن يقال: المراد في حد ذات لا ثبوت الأشياء، ثم إنهم لما

أنكروا ثبوت الحقائق كلها، وزعموا أن ثبوتها تابع للاعتقاد، فلهم أن يقولوا: لا ثبوت لحد ذاتها في حد ذاته حتى يلزم ثبوت الأشياء في حد ذاتها.

نعم له ثبوت تابع للاعتقاد، فإذا لم يتحقق لا ثبوت الأشياء في حد ذاتها تابعًا ثبوته للاعتقاد، لزم ثبوت الأشياء في حد ذاتها تابعًا ثبوته للاعتقاد ثبوتًا تابعًا للاعتقاد، وذلك لا ينافي مذهبهم، فلا يتم الإلزام عليهم، ولعله لذلك قال الشارح: إنما يتم على العنادية، فافهم، وهذا مما ألهمته له فيما بين النوم واليقظة عند طلب التوجيه لقول الشارح الفاضل، ولعله من ملهم الصواب.

(قوله: وقد عرفت أن المقصود بالإلزام... إلى آخره) الأولى أن يقال: إن المراد بالإلزامي ها هنا ما يكون بحيث يلزمه الإلزام في نفسه، وإن لم يقبله الخصم لمحض مكابرة وعناد، وإن المقصود بذكره ها هنا إنما هو حفظ الطالب... إلخ.

(قوله: المشهور أن هذا دليل اللاأدرية) المناسب شبهة اللاأدرية، أو منشأ مذهب اللاأدرية، ثم لا يخفى أن الظاهر من سوق عبارة الشارح أنه إما قول الفلاسفة بطوائفهم كما عليه عبارة «المواقف»، أو قول العنادية بمناسبة الذكر عقيب ذكرهم، وأما كونه قول اللاأدرية فبعيد كل البعد، فتدبر.

(قوله: فإذا بطل مذهبهم... إلخ) هذا إنما يصح لو كان مذهبهم أصعب إبطالاً من مذهبي أخويهم، وليس كذلك لا سيما إذا كان أمثليتهم بمعنى أقربيتهم إلى الإرشاد إلى طريق الحق كما مرَّ فيما سبق، ولك أن تقول: لعل وجه الاكتفاء هو أنه لما أبطل مذهب الفريقين بالدليل الإلزامي، أراد أن يبين ها هنا بطلان مذهب اللاأدرية يرد ما تمسكوا به؛ ليتم الرد على الثلاثة جميعًا، ولله دره حيث أثبت المطلوب بالدليل التحقيقي، ثم أشار إلى رد الطائفتين بالدليل الإلزامي، ثم أشار إلى رد اللاأدرية بدفع شبهتهم.

(قوله: بلا ضميمة) فيه نظر؛ إذ مآل ما قالوه أنه لا دليل على شيء من طرفي النفي والإثبات، ولا يخفى أن هذا لا يكون دليلاً تامًّا للاأدرية، بلا ضميمة أن ما لا دليل على شيء منهما يجب التوقف والشك فيهما.

(قوله: ودليل نفي الثبوت) عطف على قوله: «دليل اللاأدرية بلا ضميمة».

(**قوله: إن ما لا دليل عليه**) أي: على ثبوته وانتفائه.

(**قوله: ودليل أن للأشياء... إلخ**) مبتدأ خبره قوله: «مما لا ينافي» يريد الإشارة إلى وجه الاكتفاء بدليل نفي الثبوت التابع للاعتقاد للعندية على التوجيه الثاني، وحاصله أنه لا حاجة إلى ذكره، وإبطاله ها هنا؛ لأنه لا ينافي مدعانا، وهو الثبوت في نفسه.

(**قوله: وقال غيره**) كالسيد الشريف في «شرح المواقف».

(**قوله: بناء على زعم الناس**) قال الملا زاده: لا يخفى أن إطلاق الزعم منهم بناء على زعم الناس أيضًا ينافي دعواهم؛ ولعل ذلك لأنه لما كان الكل مشكوكًا عندهم، كيف يصح الحكم منهم بأن الناس يزعمون، ويقولون بالقول الباطل؟!

(**قوله: ويكون الكل**) عطف على «لم يعلم»، والظاهر وكان الكل، وقوله: «كيف يحكم» جواب لـ«ما».

(**قوله: وإن العنادي**) عطف على قوله: «إن إطلاق الغلط من اللاأدرية» أي: ومن البين أيضًا أن تقليل الغلط من العنادية بناء على زعم الناس؛ إذ لا يمكن منهم أن يحكموا بكون الغلط مكثورًا.

(**قوله: لأن أكثر الأحكام**) بل كل حكم غلط، ووهم وخيال عندهم.

(**قوله: وكون رؤية الأحول... إلخ**) إشارة إلى أن إطلاق الغلط من العندية أيضًا على زعم الناس، وفيه: إن الحكم منهم بأن رأي الناس زعم منهم ينافي مذهبهم، فإنه لما كان للكل ثبوت تابع للاعتقاد، كيف يحكم بأن اعتقاد الناس زعم واعتقاد باطل منهم.

(**قوله: وكذا إطلاق الحسي**) عطف على قوله: «وكذا تقليل الغلط» أي: وكذا إطلاق هذه الكلمات منهم مبني على زعم الناس، وإلا فكيف يصح ذلك من منكري الحقائق، فإن في ضمن إطلاق كل واحدة منها تصديقًا مخصوصًا لا يتصوره الشاك، والحاكم بأن الكل من الأوهام والخيالات الباطلة، فتأمل.

(**قوله: والبديهي والضروري**) وكذا إطلاق الحل والأنظار الدقيقة، وسائر ما ذكروه من الإطلاقات والتصديقات، فما ذكره أيضًا قليل من كثير، واعلم أن

هذا الدليل منهم كما سيجيء من المحشي إلزامي، فلا يجب أن تكون المقدمات مسلمة عندهم بل يكفي كونها مسلمة عند خصمهم.

(قوله: فمن قال) القائل هو الخيالي، وفيه: إن من عادته الإيجاز والاختصار، وذكر واحد من كثير؛ لئلا يمل الإكثار لا سيما إذا كان في غاية العلن إحالة على المقايسة لواسع العطن.

(قوله: العطن) مبرك الإبل.

(قوله: ولم يتعرض من مبادئ النظريات... إلخ) قال القزويني: القضايا[1] الفطرية القياس داخلة في البديهيات؛ إذ القياس الخفي لم يفارق تصور الطرفين، فكان تصور الطرفين كافيًا في الحكم كما في الأوليات.

وأمَّا البواقي من التجريبيات والمتواترات، وأحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات فداخلة في الحسيات؛ إذ المراد بها ما للحس فيه مدخل، سواء احتيج في الحكم إلى شيء آخر سوى الحس أو لا.

وأمَّا الوجدانيات فلم يتعرض لها؛ لأنها لا نفع لها في العلوم، ولا تكون حجة على الغير على أنه يمكن أن يراد بالبديهيات ما يقابل الحسيات، فتندرج الوجدانيات حينئذٍ في البديهيات.

(قوله: الغير الفطري) وهو الذي يقصد الحول تكلفًا، فإنه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في العصبتين، أو في إحداهما.

وأمَّا الأحول الفطري فقلَّما يرى الواحد اثنين، وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب. كذا في «شرح المواقف» واعترض عليه بأن الاعتياد بالوقوف على الصواب لا يؤثر في رؤيته واحدًا؛ لأن السبب في رؤية الواحد اثنين، وهو انحراف العصبتين، أو إحداهما حاصل في الفطري أيضًا.

وأجاب الخواجة زاده بأن الإحساس لا بد فيه من الالتفات، وجعل الشعاع البصري آلة لإدراكه، فإذا اعتادت النفس بالوقوف على الصواب تعرض عن الالتفات إلى أحد الشعاعين، ولا تجعله آلة لإدراكها، فلا يرى الواحد

(١) هي المسماة بقضايا قياساتها معها.

اثنين، وأمّا الأحول الذي يقصد الحول تكلفًا، فلم يعتد باستعمال أحد الشعاعين دون الآخر، فيستعملهما معًا لاعتياده استعمال الأشعة معا، فلذلك يراه اثنين.

قال القزويني[1]: وقد حُكي في رؤية الأحول الفطري الواحد اثنين أن أستاذ أحول قال له: أعطني الشمع، وهو واحد، فقال الأحول: أيهما أعطيك؟ قال الأستاذ: اطفئ أحدهما وأعط الآخر، فأطفأ ما هو الثابت في نفسه، فانطفأ الاثنان عنده جميعًا، فتعجب وتحير.

(قوله: وهذا أولى) إذ قد يناقش فيما حمل عليه الشارح بأنه لا مدخل للألف؛ لأن الطرفين لا يخلو أن من أن يكونا متصورين على الوجه الذي يدور الحكم عليه أولاً، فعلى الأول يكون كافيًا في الحكم من غير مدخلية أمر آخر فيه كالألف، فلا يتصور الاختلاف، وعلى الثاني يكون الاختلاف لأجل عدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه لا للألف وعدمه. هكذا قال القزويني.

❋ قال ولي الدين: **(قوله: على أنه لا بأس... إلخ)** هذا جواب علاوي مربوط بقوله: «لا في رد دعواهم يغني» لو قلنا: إن قوله: «لنا تحقيقًا» أي: في رد دعواهم لكان له وجه.

(قوله: بقي... إلخ) أقول: يدل على هذا كلام الإمام الرازي في «المحصل» حيث قال: واعلم أن الجواب عن هذه الشبه يفيد غرضهم، ويحصل مقصودهم كما قرروا في كلامهم، فالصواب ألا يتشاغل بالجواب عنها؛ لأنا نعلم أن علمنا بأن الواحد نصف الاثنين وأن النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكروه، بل الطريق أن يعذبوا حتى يعترفوا بالحسيات، وإذا اعترفوا بها اعترفوا بالبديهيات؛ أعني: الفرق بين وجود الألم وعدمه. انتهى.

(قوله: مع قطع النظر عن الاعتقاد) يريد به الجواب عن اعتراض شجاع الدين على ذكر العندية مع العنادية في الإلزام، وذلك حيث قال: إن العندية لا

---

(١) في نسخة: البردعي.

يدعون الجزم بحكم، ولا يعترفون بتحقق نسبة في نفس الأمر حتى ينتقد كلامهم بها ويلزمهم الإلزام، بل يقولون: تحقق النسبة تابع لاعتقاد المعتقد، وليس في نفس الأمر شيء متحقق عندهم، بل كله تابع للاعتقاد حتى إن هذا حكم أيضًا تابع للاعتقاد عندهم فمن أين يتيسر الإلزام لهم؟ انتهى، ووجه الرد ظاهر لا يحتاج إلى بيان.

(قوله: وقد عرفت... إلخ) هذا اعتراض آخر على ما ذكره الشارح في هذا الكتاب وفي «شرح المقاصد» من الفرق بين الفرق الثلاث، لا يقال: إن المحشي قد أقر بأن ما ذكره في شرح المقاصد الحق معه، وقد فرق فيه بين الفرق الثلاث؛ لأنا نقول: إن المراد به أن ما ذكره في «شرح المقاصد» من ذكر العندية مع العنادية في الإلزام حق بالنسبة إلى ما ذكره في هذا الشرح لا بالنسبة إلى تحقيق المحشي، تأمل.

(قوله: ودليل... إلخ) «دليل» مبتدأ و«دليل» معطوف عليه، وقوله: «لأن الأصل علة لعدم الثبوت» وقوله: «مما لا يتأتى... إلخ» خبر المبتدأ، فالأول للعنادية والثاني للعندية، وقد نبه على ذلك الأول فيما سبق، والثاني لا يحتاج إلى التنبيه.

(قوله: وقال غيره) أي: غير الناقد، وهو سيد المحققين ـ قدس سره ـ حيث قال في «شرح المواقف» بعد ذكر كلام الناقد: «وقد يقال اطلاعهم... إلخ» أقول: الأنسب والأحسن ذكره هذه الأقوال عند قوله: «وإلزامًا» كما لا يخفى.

(قوله: ويكون الكل) هكذا فيما رأينا من النسخ بالواو، والظاهر فيكون بالفاء جوابًا لـ«لما».

(قوله: إذ لا ثبوت... إلخ) هذا تعليل لقوله: «لا يمكن» وأما قوله: «لأن أكثر» فتعليل لقوله: «أن يحكم... إلخ».

(قوله: فإنها تصديقات مخصوصة) يعني: إذا كان الحسي والبديهي والضروري والنظري تصديقات تكون ثابتة في نفس الأمر، وهؤلاء الفرق الثلاثة ينكرون حقائق الأشياء فيكون إطلاقهم هذه القضايا بالنسبة إلى زعم الناس كإطلاق لفظ الغلط.

(قوله: فمن قال... إلخ) يريد به: الرد على المحشي الخيالي بأنه اقتصر على بيان الغلط، ولم يتعرض لكون التعليل بالنسبة إلى الناس أيضًا، وكذا الحال في الرؤية والوجدان، ويمكن أن يقال: إنه تركه اعتمادًا على فهم الطالب بطريق المقايسة؛ لأنه المناسب للاختصار كما هو عادته.

(قوله: لأن الرؤية... إلخ) هذا علة لجعل قوله: «اثنين» مصدرًا، وكذلك قوله: «مرة» وحاصله: إن الرؤية والوجدان إذا تعديا إلى مفعولين يكونان بمعنى اليقين، وهو ليس بمقصود ها هنا، لكن يرد عليه[1] أن الرؤية تجيء بمعنى اليقين متعديًا إلى مفعول واحد على ما صرح في كتب النحو والتفسير.

* قال الخيالي: **(قوله: إن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبتت)** يرد عليه أن عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم، فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت، فالصواب في الإلزام أن يقتصر على الشق الآخر، ويقال: إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقًا، وهذا النفي من جملة تلك الحقائق، فثبت بعض ما نفيتم، وقد يتوهم أن إنكارهم مقصور على حقائق الموجودات.

ويوجه الإلزام بأن النفي حكم، والحكم تصديق، والتصديق علم، والعلم من الأعراض الموجودة في الخارج، ويرد عليه أنه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين، ولو ثبت فبأنظار دقيقة، فكيف يُبنى الإلزام لمنكر أجلى البديهيات على مثل هذا الأمر الخفي؟.

لا يقال: ترديد هذا الإلزام في التحقق وهو بمعنى الوجود؛ لأنا نقول ليس ها هنا بمعناه؛ إذ عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الأشياء؛ لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدومًا في الخارج.

(قوله: إنما يتم على العِنادية) عدم تمامه على اللاأدرية ظاهر، وأما على العندية، ففيه تأمل.

وقال في «شرح المقاصد»: في كلام العندية والعنادية تناقض؛ حيث اعترفوا بحقيقة إثبات أو نفي، سيما إذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة.

---

(١) وأنت خبير بأنه لا يرد عليه. انتهى كفوي.

(قوله: قالوا: الضروريات) هذا دليل اللاأدرية، وحاصله: أنه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان، فتعين الوقف والشك، وغرضهم من هذا التمسك: حصول الشك والشبهة لا إثبات أمر أو نفيه.

(قوله: قد يغلط كثيرًا) إطلاق الغلط منهم بناءً على زعم الناس.

إن قلت: «قد» الداخلة على المضارع للقلة فتنافي الكثرة.

قلت: قد تستعار فتستعمل للتحقيق أيضًا، على أن القلة بحسب الإضافة لا تنافي الكثرة في نفسه.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قال الشارح: إن لم يتحقق نفي الأشياء... إلخ)** أي: إن لم يثبت نفي جميع الأشياء التي ادعيتم بقولكم: لا شيء من الحقائق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد، فقد ثبت شيء من الأشياء في نفسه ضرورة أنه إذا لم يثبت السلب الكلي تحقق الإيجاب الجزئي، وإلا لزم ارتفاع النقيضين، وإن ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهية في نفس الأمر؛ لأنه حقيقة من الحقائق.

قال بعض الفضلاء في تحرير هذه العبارة: إن لم يتحقق نفي الأشياء - أي: إن لم يتصف شيء من الأشياء - بصفة النفي لم يكن شيء منها منفيًا؛ إذ المنفي ما اتصف بالنفي وقام به النفي، وإذا لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي، ونفي النفي إثبات؛ إذ هو ملزوم له فلزم الثبوت، وإن تحقق النفي فقد ثبت ماهية من الماهيات؛ إذ من جملة الماهيات النفي، وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها.

أقول: فيه بحث؛ لأنا لا نسلم أنه إذا لم تتصف الأشياء بالنفي يلزم أن تتصف بنفي النفي لجواز ألا تكون الأشياء ثابتة في نفسها، فلا تتصف بشيء منهما، ولو قيل: إن عدم الاتصاف بالنفي يستلزم الاتصاف بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة المعدولة المحمول، والسالبة لزم إلزام منكري أجلى البديهيات بمقدمة خفية عند العلماء، بل فاسدة عند الأذكياء على أن شقي الترديد ليس على طريق النقض؛ إذ قد حمل التحقيق في الشق الأول على الاتصاف، وفي الثاني على الثبوت وإلا لما لزم من الاتصاف ثبوت ماهية

النفي؛ إذ اتصاف شيء بشيء إنما يستلزم وجود المثبت له لا ثبوت المثبت. تأمل.

(قوله: يرد عليه... إلخ) يعني: إن عدم ارتفاع النقيضين، وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم، فلا يلزم من عدم ثبوت نفي الأشياء في حد ذاته ثبوت شيء ما في نفسه، بل يجوز أن يرتفعا ويكون مخيلة من جملة المخيلات.

فإن الفاضل المحشي قال: والحق أن الإلزام عليهم ليس مبنيًا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر، بل حاصله أن ما ادعيتم من نفي الأشياء إن زعمتم أنه تخيل، فقد ثبت مقصودنا وهو إبطال ما ادعيتم، وإن زعمتم أنه متحقق ثابت فقد أقررتم بثبوت غرضنا أيضًا؛ وأيًا ما تزعمون فمرحبًا بالوفاق.

أقول: الغرض من الاستدلال إثبات أن حقائق الأشياء ثابتة لا مجرد إبطال مذهبهم؛ ليثبت غرضنا بمجرد كون النفي، مخيلاً يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقًا وإلزامًا.

(قوله: فالصواب في الإلزام أن يقتصر على الشق الأخير) وحاصله: إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقًا موجودة كانت أو معدومة، حيث قلتم: لا شيء من الحقائق في نفس الأمر، وهذا النفي من جملة الحقائق؛ إذ قد ادعيتم بأنه ثابت في نفس الأمر حيث تمسكتم في إثباته بالشبهة، فقد ثبت بعض ما نفيتم، فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء: إنه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر، مثل أن يقال: إن النفي من جملة المخيلات الباطلة عندهم، وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفى.

(قوله: قد يتوهم... إلخ) يعني: إن بعض الناس توهموا أن السوفسطائية إنما ينكرون الحقائق الموجودة في الخارج، فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقائق الخارجة فتكلفوا في توجيه الإلزام؛ بأنه إذا ثبت النفي ثبت الحقائق الموجودة في الخارج؛ لأنه قسم من العلم الذي هو قسم من العرض الموجود في الخارج؛ لأنه إما كيف أو انفعال على ما قيل.

(قوله: ويرد عليه... إلخ) حاصله: إنه كيف يمكن الإلزام لمنكري أجلى

البديهيات بأمر خفي، فإن لهم أن يقولوا: «لا نسلم أن العلم موجود، بل هو من جملة المخيلات والدلائل المثبتة له مخيلات باطلة» كيف! وقد أنكره جماعة مثبتة للحقائق.

فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء من أن عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملزومًا به؛ إذ لا يجب كون الملزوم به معتقدًا لمن تمسك به، إذ مقصود المحشي أنه لا يتم الإلزام عليهم بل توسيع دائرة مقالتهم؛ لأن المتمسك به هم المتكلمون، وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر.

(قوله: لا يقال... إلخ) حاصله: إنه لا حاجة في توجيه الإلزام على تقدير أن يكون إنكارهم مقصورًا على الموجودات إلى ما مرَّ بل هو تام بدونه؛ لأن ترديد هذا الإلزام في التحقق، وهو بمعنى: الوجود، فيصير المعنى: إن لم يوجد في الخارج نفي الأشياء فقد ثبت شيء منها، وإن وجد النفي في الخارج فقد ثبت أمر موجود في الخارج.

ولا شك أن تلك المقدمات مستدركة؛ لأنه ترديد بين وجود النفي وعدمه، فإن قالوا بعدمه يلزم وجود الأشياء، وإن قالوا بوجوده فهو المدعي.

قال الفاضل الحلبي في تحرير هذا السؤال: يعني: إن هذا الإيراد مشترك الورود بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح؛ لأن الشارح أيضًا أخذ الوجود في الدليل الإلزامي؛ لأن ترديد هذا الإلزام في التحقيق؛ إذ محصل الترديد نفي الأشياء إما محقق أو غير محقق، وهو ـ أي: التحقق ـ بمعنى: الوجود، فيحتاج كلامه أيضًا إلى المقدمات المذكورة، وإلا لم يثبت وجود شيء من الأشياء على هذا التقدير الثاني؛ أي: على تقدير تحقق النفي. انتهى.

أقول: فيه بحث؛ لأنه إن أراد أنه يحتاج تصحيح شقي الترديد إلى هذه المقدمات بأن يكون ترديدًا في الأمور الممكنة الموجودة، فإنه إذا لم يبين بتلك المقدمات وجود النفي يكون الشق الأخير محض احتمال فرضي على ما يشعر به قوله، فيحتاج كلامه أيضًا إلى المقدمات المذكورة.

فنقول: كون الترديد بين الأمور الممكنة ليس بلازم؛ إذ يجوز وقوعه في

الأمور الممتنعة سد الطريق الخصم، بحيث لا يمكن له التكلم بل مملوءة منه الكتب، وإن أراد أنه على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق شيء من الأشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله، وإلا لم يثبت وجود شيء من الحقائق على تقدير الشق الثاني، فهو باطل بديهة؛ لأنه إذا فرض وجود النفي فقد ثبت المدعي سواء كان محالاً أو ممكنًا.

(قوله: لأنا نقول: ليس ها هنا... إلخ) حاصله: إن التحقق ها هنا - أي: في الترديد - ليس بمعناه الحقيقي؛ أعني: الوجود الخارجي، إذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الأول من الترديد؛ أعني: قوله: «إن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبت صحيحًا» لأنه يكون المعنى إن لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الأشياء في الخارج.

ولا شك أن عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم أن يكون الأشياء موجودة في الخارج؛ لجواز أن يكون النفي المتصف به جميع الأشياء ثابتًا في نفسه معدومًا في الخارج، فلا يلزم وجود الأشياء فيه؛ إذ يجوز أن يكون تلك الأشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم.

(قوله: عدم تمامه على اللاأدرية ظاهر) لأنهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور الإلزام معم بخلاف الطائفتين الباقيتين، فإن العنادية يدعون الجزم بعدم الحقائق، والعندية يدعون الجزم بعدم ثبوتها في نفسه.

(قوله: ففيه تأمل) نقل عنه، وجه التأمل: إن حاصل قولهم بنفي تقرر الأشياء وثبوته هو أنه لا نسبة متحققة في نفس الأمر حتى تتقرر، فحينئذ يمكن أن يقال: إن لم تتحقق نسبة النفي في نفسه، فقد تحققت نسبة الثبوت؛ إذ الواقع لا يخلو عن إحدى النسبتين، نعم يرد عليه مثلما أورد في إلزام العنادية من أن عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم. انتهى.

يريد أن ليس مرادهم بهذا القول هي التقرر في نفسه؛ إذ لا نزاع في كونه اعتباريًا بل مرادهم نفي نسبة التقرر إلى الأشياء، فالمراد بقوله: «لا نسبة متحققة» إما نفي جنس نسبة التقرر إلى الأشياء، أو نفي جنس مطلق النسبة؛ لأنه إذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب.

وبالجملة: حينئذ يمكن أن يقال: إن لم تتحقق نسبة النفي في نفسها يلزم أن تتحقق نسبة الثبوت في نفس الأمر؛ إذ الواقع لا يخلو عن إحدى النسبتين، فيلزم ثبوت الأشياء، وإن تحققت نسبة النفي فقد تحققت حقيقة من الحقائق في نفس الأمر، ففيه إثبات بعض ما تقيم، ويرد عليه أن عدم خلو الواقع عن إحداهما تخيل تابع لاعتقادنا، وليس في نفس الأمر شيء منهما. هذا حاصل ما نقل عنه.

فإن قلت: إن أراد بقوله: «الواقع لا يخلو عن إحدى نسبتين» أنه لا يخلو عن تحقق إحداهما كما يدل عليه السياق، فلا نسلم ذلك بل اللازم أن تكون ذات إحداهما باقية، ألا ترى أنه ليس شيء من نسبة ثبوت الامتناع، وسلبه إلى شريك البارئ مع تناقضهما متحققًا في نفس الأمر.

أما الثانية: فلكونها كاذبة.

وأما الأولى: فلأنها لو كانت متحققة في نفس الأمر لوجب تحقق طرفيها.

نعم، إنه متصف بالامتناع فيه لكن اتصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلاً عن ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه، وإن أراد أن الواقع لا يخلو عن ذات إحداهما؛ بمعنى: إن الأشياء إما متصفة بهذا أو بذلك، فنختار أنها نسبة السلب، فلا يلزم من اتصاف الأشياء بها تحققها وثبوتها حتى يكون فيه إثبات بعض ما نقيم لجواز أن يكون اعتباريًا مع اتصاف الأشياء بها كما في لزوم اللزوم، ووحدة الوحدة إلى غير ذلك مما يتكرر نوعه.

قلت: قد مرَّ أن ليس المراد بالتحقق الوجود، بل المراد التقرر والتميز في نفس الأمر، فإذا كان النفي أمرًا في نفسه كان متميزًا عما هو فرض محض ولو في الذهن، ولا يكون تابعًا للاعتقاد، والفرض المحض كما زعمه العندية هذا ما عندي، ولعل ما عند غيري أحسن من هذا.

(قوله: قال في «شرح المقاصد») تأييد لقوله: «ففيه تأمل» يعني: إنه تام على العندية على ما قال في «شرح المقاصد» وإشارة إلى أن بين كلاميه نوع تدافع.

(قوله: حيث اعترفوا بحقية إثبات الشيء ونفيه) وفي بعض النسخ: بحقية إثبات الشيء أو نفيه، والترديد ناظر إلى قول كل منهما؛ أعني: إنكار الحقائق وادعاء كونها خيالات، وإنكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد، وإنما أورد كلمة أو مع أنهم اعترفوا بهما نظر إلى أن في إثبات التناقض يكفي أحدهما.

(قوله: هذا دليل اللاأدرية) وفيه إشارة إلى دليل العندية أيضًا حيث قال: «فإن الصفراوي يجد السكر في فمِّه مرًّا».

(قوله: وحاصله أنه لا وثوق بالعيان... إلخ) أما أنه لا وثوق بالعيان أو بالبديهة، فلتطرق التهمة إلى الحس وبديهة العقل، وأما أنه لا وثوق بالبيان؛ أي: بالدليل، فلنفرعه على العيان ففساده فساده.

(قوله: وغرضهم... إلخ) دفع لما يتوهم من أن في كلام اللاأدرية أيضًا تناقضًا، فإن تمسكهم بما ذكر يدل على أن غرضهم إثبات أمر أو نفيه، لا الجزم بثبوت أمر أو انتفائه مع أنهم يدعون الشك في جميع الحقائق بل في الشك أيضًا، ووجه الدفع ظاهر.

(قوله: إطلاق الغلط منهم) بناء على زعم الناس، وإلا فهم يشكون في وجود الحسي وفي إفادته وفي غلطه... إلخ، بل في الشك أيضًا.

(قوله: قلت: قد تستعار) كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ ٱللَّهُ ٱلْمُعَوِّقِينَ﴾ [الأحزاب:١٨].

(قوله: على أن القلة... إلخ) أي: يجوز أن يكون الغلط قليلاً بالنسبة إلى الإحساس الواقع كثيرًا في نفسه، ولا منافاة بين القلة الإضافية والكثرة في نفسه، فيكون المعنى والحس قد يغلط غلطًا قليلاً بالنسبة إلى عدم غلطه كثيرًا في نفسه.

قال بعض الفضلاء: هذا مبني على ما هو المشهور، والتحقيق أن «قد» الداخلة على المضارع تفيد القلة بحسب الزمان، ولا شك أن ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة الإضافية بحسب المادة. تأمل.

* قال بعض المحققين: **(قوله: إلزام لاتصاف بنفي النفي)** اعلم أن الحملية أن حكم فيها بوقوع وجودي على وجودي فمحصله موجبًا، وإن حكم

بعدم وقوعه عليه فسالبة بسيطة وإلا فمعدولة، وهي إما موجبة معدولة المحمول إن كان الحكم بالإيجاب، وإما سالبة معدولة المحمول إن كان الحكم بالانتزاع، وها هنا قضية خامسة تسمى الموجبة السالبة المحمول، وهي التي حكم فيها بثبوت السالبة على الموضوع، فالأول والرابع متلازمان فيما إذا وجد الموضوع، وهو أخص من الرابع إذا لم يوجد، والثاني أعم من الثالث اتفاقًا لأنه يتحقق إذا لم يوجد الموضوع بخلاف الثالث، وكذا أعم من الخامس عند التحقيق؛ لأن الخامس مساوٍ للثالث عنده، فالأعم منه أعم منه.

وأما عند المتأخرين: فإن الثاني؛ أي: السالبة البسيطة مساوٍ للخامس؛ أي: الموجهة السالبة المحمول فهو أعم من الثالث؛ أي: الموجبة المعدولة المحمول، فإذا تقرر هذا فإن قوله: «أما إذا لم يتصف... إلخ» مرجعه إلى قولنا: «لا شيء من الأشياء بمتصف بالنفي» وهو سالبة بسيطة فلا يلزم منه قولنا: «الأشياء متصفة بنفي النفي» وهو إما موجبة معدولة المحمول أو موجبة سالبة المحمول؛ لأن العام لا يستلزم الخاص، فيجوز أن تكون الأشياء ثابتة، ولا تتصف بالنفي ولا بنفي النفي؛ لأنهما موجبتان تقتضيان ثبوت الموضوع مطلقًا، ولا موضوع ها هنا، وإما سالبة معدولة المحمول، ولا يلزم من قولنا: لا شيء من الأشياء بمتصف بالنفي.

قولنا: «الأشياء ثابتة» وهو موجبة محصلة؛ لأنه أعم من المحصلة فلا لزوم بينهما، فعلم من هذا التحقيق أن في عبارة المحشي نوع قصور، تأمل فإنه دقيق. أفاد مصنف.

(قوله: تأمل) وجه التأمل أن هذا الاستلزام أيضًا ممنوع، وإلا لزم ثبوت الشيء المتصف بالنفي والامتناع وبطلانه ظاهر، وسيصرح المحشي بمنع هذا الاستلزام.

(قوله: وهو إبطال ما ادعيتم) حيث قلتم: إن ما ادعيناه كلام مخيل لا أصل له، وذكر الفاضل المحشي بعد هذا الكلام.

قوله: «وأما قول الشارح: فقد ثبتت فهو هنا استطرادي» وإنما ذكر لبيان الواقع، وعدم احتياجه إلى البيان لكونه بديهيًا، وإنما قلنا: هو ها هنا

استطرادي؛ إذ يكفينا إقرارهم بأنه لا تحقق لكلامهم أصلاً كما عرفت. انتهى.

(قوله: على ما قيل) إنما قال ذلك؛ لأن التحقيق إن العلم والمعلوم متحدان بالذات، فيكون علم كل معلوم من المقولة التي هو منها أن جوهرًا فجوهرًا وإن عرضًا فعرضًا، ولا يكون العلم مطلقًا من مقولة مخصوصة.

(قوله: فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء) وذلك لأن النفي ثابت عندهم في نفس الأمر بدليل تمسكهم في إثباته بالشبهة، وكذا الجزم ثابت عندهم في نفس الأمر، حيث قالوا: نحن جازمون بنفي الحقائق، فيكون المراد بالحقائق في قولهم: «لا شيء من الحقائق في نفس الأمر ماعدا النفي والجزم به» هذا وفيه أن ما يثبت بدليل لا يلزم أن يكون ثابتًا في نفس الأمر، بل كثيرًا ما يثبت الشيء مع بطلانه في نفس الأمر، فالنفي وكذا الجزم لا يلزم أن يكون أمرًا ثابتًا في نفس الأمر، بل يمكن أن يكون من المخيلات الباطلة على أن تخصيص الحقائق في القول المذكور بعيد غاية البعد، فالصواب ما ذكره بعض المحققين في تحرير عبارة الشارح حيث قال: «يريد الشارح أنه إن لم يكن النفي وضعًا مخصوصًا ومعنى متعينًا عارضًا للأشياء ثابتًا لها، بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة لم تكن الأشياء منفية؛ إذ المنفي هو الموصوف بصفة النفي؛ وإذ لا نفي فلا اتصاف لشيء به، فيلزم تحقيق الأشياء، وإن تحقق معنى النفي واتصفت به الأشياء حتى انتفت فقد تقرر ماهية من الماهيات، وتميزت حقيقة من الحقائق، فيلزم بطلان مذهبهم. انتهى كلام البعض. أفاده العلامة عبد الرسول.

(قوله: إلى ما مر) من أن النفي حكم، والحكم تصديق، والتصديق علم، والعلم من الموجودات الخارجية.

(قوله: أي في الترديد) المراد به: الترديد في قول الشارح: «في الجواب الإلزامي إن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبتت، وإن تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق... إلخ» ليس بمعناه الحقيقي، بل المراد ها هنا الثبوت في نفس الأمر وإن لم يكن موجودًا في الخارج.

(قوله: متصفة بالنفي) أي: اتصافًا ذهنيًا لا خارجيًا كاتصاف الممتنع

بالامتناع، ومثل هذه تسمى قضية ذهنية كما صرح به المحقق الدواني.

(قوله: إذ لا نزاع في كونه اعتباريًا) وإنما النزاع في ثبوت هذه النسبة بين الأشياء؛ أي: كون الأشياء متصفة بهذا الأمر الاعتباري أم لا، فعندنا الأشياء متصفة به، وإن كان اعتباريًا وعندهم لا، فقوله: «بل مرادهم نفي نسبة التقرر إلى الأشياء» أي: نفي اتصاف الأشياء به، ثم الظاهر أن هذا المراد قد ظهر من قوله: هو أنه لا نسبة محققة في نفس الأمر حتى تتقرر، فإن أراد به نفي نسبة التقرر فمسلم أنه يظهر به المراد بالقول المذكور، لكن لا يصح حمله على نفي جنس مطلق النسبة، وإلا لا يظهر به أن مرادهم بالقول المذكور نفي نسبة التقرر إلى الأشياء.

فقوله الآتي: «أو نفي جنس مطلق النسبة» غير صحيح، وإن أراد نفي مطلق النسبة فلا يظهر منه أن مرادهم نفي نسبة التقرر إلى الأشياء، ولو ترك قوله: «أما والشق الثاني من الترديد الآتي» لسلم مما ذكرتم لا يخفى على من تأمل في عبارة ما نقل أنه ليس الغرض منه بيان مرادهم، بل مقصوده: إن قولهم بنفي تقرر الأشياء يستلزم قولهم بنفي مطلق النسبة، فحاصله يؤول إليه؛ وذلك لأن تحقق النسبة بين الأشياء في نفس الأمر يستلزم تقرر الأشياء في حد ذاتها كما يصرح به.

قوله: «لا نسبة حتى تتقرر» فنفيهم اللازم يستلزم نفي الملزوم، فحاصل قولهم بنفي التقرر يؤول إلى قولهم بنفي جنس مطلق النسبة، فإذا لم توجد نسبة أصلاً فحينئذٍ يمكن أن يقال: إن لم يتحقق إلى آخر ما نقل هذا هو المعنى الذي ينبغي أن يعول عليه.

(قوله: قلت... إلخ) قال المولى خالد: قد مر مرارًا أن العندية ينكرون ثبوت الأشياء في نفس الأمر، وإنما الثبوت عندهم بحسب الاعتقاد، والجواب الإلزامي هو الذي تكون مقدماته مسلمة عند الخصم، فكيف يتم على العندية دعوى التقرر والتميز في نفس الأمر، فظهر أن قول الشارح: «إنما يتم على العنادية» قول متين لا يخدشه تأمل الخيالي ولا ما عند السيالكوتي. انتهى.

(قوله: يعني أنه تام على العندية... إلخ) أقول: كلامه في «شرح

المقاصد» ليس على طريق الإلزام، فلا بأس بمخالفته للجواب الإلزامي على أن كلامه ظاهري عند الشارح، والتحقيق أنه لا سبيل إلى البحث معهم كما صرح به بعد حديث التناقض في «شرح المقاصد» أيضًا، فكيف يكون قوله: «بعدم التمام على العندية» هنا منافيًا لكلامه في «شرح المقاصد» على أنه سيصرح بأن اختيار توجيه كتاب وآخر في آخر ليس معه تدافع. أفاده مصنف.

(قوله: وإنما أورد كلمة أو... إلخ) قال المولى خالد: الإتيان بكلمة أو إشارة إلى أن كل واحد من المتعاطفين قول طائفة فقوله: «حيث اعترفوا بحقية الإثبات شيء» أي: العنادية؛ حيث قالوا: ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة تقاومها.

وقوله: «أو نفيه» أي: العندية؛ حيث إنكروا ثبوت الأشياء إلا بتبعية الاعتقاد، وقالوا: ليس في نفس الأمر شيء بحق. انتهى.

(قوله: تأمل) وجه التأمل: إن الكثرة الإضافية تعتبر بالقياس إلى القلة، فيكون الإحساس الواقع قليلاً بالنسبة إلى الغلط، وليس كذلك، فالأولى أن تعتبر الكثرة بالقياس إلى الوحدة.

❋ قال أحمد بن خضر: **(قوله: فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت)** يعني: إن مبنى لزوم الثبوت من عدم تحقق النفي: امتناع ارتفاع النقيضين، وهو أيضًا من جملة المخيلات عندهم.

(قوله: ويرد عليه أنه لا وجود للعلم... إلخ) نقل عنه مع أنه يمكن[1] أن يناقش في أن الحكم تصديق، وأن التصديق علم، بل في أن الحكم علم مطلقًا.

(قوله: وهو بمعنى الوجود) وهو قرينة لكون إنكارهم مقصورًا على حقائق الموجودات. كذا نقل عنه.

(قوله: ليس ها هنا بمعناه) أي: ليس التحقق ها هنا بمعنى الوجود، بل

---

(١) أي: يمكن أن يناقش في قوله: «الحكم تصديق» بأن يقال: لا نسلم أن الحكم تصديق؛ لجواز أن يكون الحكم نسبة حكمية أو خطاب الله تعالى كما سبق للحكم هذه المعاني، وأن يناقش في قوله: «التصديق علم بواسطة» بأنا لا نسلم كون التصديق عامًا، بل في أن الحكم علم.

المراد به ها هنا: الثبوت في نفسه وإن لم يكن متحققًا في الخارج، وإن لم يستلزم عدم تحقق النفي تحقق الأشياء؛ لجواز أن يكون النفي ثابتًا في نفسه وإن لم يكن موجودًا في الخارج، وثبوته في نفسه ينافي وجود الأشياء.

(قوله: عدم تمامه على اللاأدرية ظاهر) لأنهم لا يدرون شيئًا حتى يناظر معهم في شيء كما سيجيء، على أنهم ينكرون العلم بالثبوت، ولا تعرض فيه للعلم ولو تبعًا كما سيجيء في التحقيق، فلا وجه لإيراده بالنسبة إليهم أصلاً.

(قوله: وأما على العنادية ففيه تأمل) نقل عنه وجه التأمل: هو أن حاصل قولهم: «نفي تقرر الأشياء» هو أنه لا نسبة متحققة في نفس الأمر حتى تتقرر، فحينئذٍ يمكن أن يقال: إن لم تحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت؛ إذ الواقع لا يخلو عن إحدى[1] النسبتين، نعم يرد عليه مثل ما يرد على ما أورد في إلزام العنادية من أن عدم الارتفاع من جملة المخيلات عندهم. انتهى.

يعني: إن عدم ارتفاع النقيضين من جملة ما أنكروا ثبوته وتقرره، فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت.

(قوله: حيث اعترفوا بحقيقة إثبات... إلخ) يعني: إن بين كلامي الشارح مخالفة ومنافاة؛ إذ يفهم من كلامه في «شرح المقاصد» تمامه على العنادية أيضًا، وفيه أن عند العنادية لا استحالة في التناقض بالنسبة إلى الشخصين كما عرفت.

(قوله: وغرضهم من هذا التمسك) جواب سؤال مقدر، وهو أن في تمسكهم بما ذكر من دعواهم المذكورة تناقضًا، وتقرير الجواب ظاهر.

قيل: ويمكن أن يحمل ما قالوه على الإلزام؛ أي: الضروريات بزعمكم منها حسيات على زعمكم، والحس قد يغلط على زعمكم، وحينئذٍ فلا تناقض فيما قالوا.

---

(١) وإن تحقق نسبة النفي حقيقة من جملة الحقائق، لم يذكر هذا الشق لمعلوميته وظهوره، ولا دخل لإيراده المذكور بقوله: «نعم يرد في هذا الشق» ولهذا لم يفصل بين الإيراد والمورد؛ لإفادة عدم الدخل.

(قوله: قد تستعار... إلخ) ويمكن أن يراد بقوله: «قد يغلط كثيرًا» قد يغلط حينًا كثيرًا، ولا يخفى مناسبة التمثيل بالأحول والصفراوي بهذا المعنى.

وأما قوله: «وتعرض شبهة يفتقر في حلها إلى أنظار دقيقة» فلم يجب عنه، وأجيب عنه: إن ذلك غير قادح لا في الجزم بها ولا في بداهتها؛ لأن العقل إنما يجزم ببديهته لا بنظره حتى يحتاج في ذلك إلى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عرض له شيء منها لا يلتفت إليه، ويعلم بطلانه إجمالاً؛ لكونه مصادمًا للضرورة، ولو تصدى للحل فربما احتاج إلى النظر والتأمل، لكن لا لتحصيل الجزم، بل دفعًا لدغدغة المتعلم، وجذبًا بضبع الأفهام القاصرة في مظان الزلل.

* قال المرعشي: **(قال الخيالي: وقد يتوهم أن إنكارهم... إلخ)** أما رفع للإيراد بأن ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات، ولما كان لهم حينئذٍ أن يختاروا الشق الثاني وجه الإلزام، وإما إيراد على قوله: والصواب، وإما معطوف على قوله: يرد عليه أن عدم ارتفاع... إلخ، على أن يكون اعتراضًا مبنيًّا على ما ذكره الشارح.

(قوله: امتناع ارتفاع النقيضين) أقول لا تناقض بين النفي والثبوت بل بين الانتفاء والثبوت إلا أن يجعل النفي بمعنى الانتفاء، لكن ينافيه قول الخيالي في التوجيه بأن النفي حكم والحكم تصديق؛ لأنه إذا كان النفي حكمًا والحكم تصديقًا يكون النفي تصديقًا بمقتضى إنتاج الشكل الأول، والانتفاء من قبيل التصور إلا أن يمنع كون الحكم تصديقًا كما في القول السابق، والحاصل أن المذكور في هذا القول من الحكم بأن النفي نقيض الثبوت يتوقف على أصل النفي بمعنى الانتفاء، وهو يتوقف على منع ما ذكره الخيالي وهو مذكور في القول السابق في هذه الحاشية، فيتجه أن المذكور في هذا القول يتوقف على ما هو مذكور في القول السابق فلذا قدمه مع أن محله التأخير عن هذا القول.

(قال الخيالي: لا يقال... إلخ) حاصله: أن اختيار الشق الثاني اختيار وجود النفي في الخارج، فيلزمه قصر الإنكار على حقائق الموجودات لا يفيد

(قوله: مع أنه يمكن أن يناقش في أن لحكم تصديق) قال بعض الفضلاء: بأن يقال لا نسلم أن الحكم تصديق، لجواز أن يكون الحكم نسبة حكمية أو خطاب الله تعالى كما سبق، وفيه أن النفي يرادف الانتزاع، وأنه ليس خطاب الله ها هنا فكيف يجوز الأمران المذكوران في الحكم الذي كان محمولاً على النفي، إلا أن يقال كبرى الشكل الأول يلزم أن تكون كلية فالمنع على الكلية، وفيه أن الحكم لو حمل على[1] معنى إدراك وقوع النسبة بقرينة حمله على النفي تكون الكلية بالنظر إلى أفراد هذا المعنى فلا يرد الاحتمالان المذكوران، نعم يرد عليه المنع حينئذٍ بأنه يجوز أن يبني الكلام على مذهب المتأخرين من المنطقيين فيكون الحكم جزء من التصديق لا نفس التصديق.

(قوله: وإن التصديق علم) أي: لا نسلم ذلك لأن التصديق يفسر في المشهور بإذعان النسبة وهو انفعال، وفي العلم ثلاث مذاهب الصورة الحاصلة، وقبول الذهن لها من المبدأ الفياض، والإضافة المخصوصة بين العالم والمعلوم

وعلى الأول: فهو من مقولة الكيف.

وعلى الثاني: فهو من مقولة الانفعال.

وعلى الثالث: فهو من مقولة الإضافة فعلى المذهب الأول والثالث لا يكون علمًا بحسب الظاهر.

(قوله: بل في أن الحكم علم مطلقًا) لجواز أن يكون نسبة حكمية أو خطاب الله كما سبق.

(قوله: وهو قرينة لكون إنكارهم مقصورًا على حقائق الموجودات) أيوهم أن الغرض من قول القائل ترديد الإلزام في التحقق، وهو بمعنى الوجود بيان القرينة لكون إنكارهم على حقائق الموجودات وليس كذلك، إذ هذا من جانب الأشاعرة والإنكار من العنادية بل الغرض منه توجيه الإلزام، بحيث لا يرد عليه

---

(١) لأن لكل واحد من النسبة الحكمية وإدراك الوقوع وخطاب الله معنى مستقل للحكم؛ لأن الجميع أو الاثنين منها داخل في معنى واحد.

الكلام والله يدعو إلى دار السلام بل لا معنى لكون كلام طائفة قرينة على مراد طائفة أخرى من كلامهم، إلا أن يقال أن القرينة هي كون التحقق بمعنى الوجود لا كون ترديد الإلزام فيه، ووجه كونه قرينة أن إطلاق الحقيقة باعتبار التحقق، وهو بمعنى الوجود فالحقيقة لا تتصور في العدميات، وعنوان قضاياهم في الإنكار هو الحقائق لا الماهيات، وإنما لم يجعل هذا دليلاً على قصر إنكارهم على حقائق الموجودات لجواز أن يبنى كلامهم على ترادف الحقيقة والماهية.

(قوله: ولا يخفى مناسبة التمثيل بالأحول والصفراوي بهذا المعنى) فسر[١] بعض الأفاضل قوله: قد يغلط حينًا كثيرًا بقوله أي: يقع من بعض الأشخاص نادرًا لكن بعد وقوعه منه يمتد زمانًا كثيرًا. انتهى.

فعلى هذا لا يناسب التمثيل بالأحول لأن المراد منه من يقصد الحول تكلفًا، وأما الأحول الفطري فلا يرى الواحد اثنين لاعتياده بالوقوف على الصواب على ما في بعض الحواشي[٢]؛ إذ لا معنى لامتداد غلط من يقصد الحول، إذ تكلف الحول لا يمتد فضلاً عن الغلط، ولو تكلف في قوله: حينًا كثيرًا بأنه يقع من بعض الأشخاص في الزمان الكثير؛ يعني: أن الحس في الزمان الكثير لا يغلط إلا قليلاً لناسب التمثيل؛ إذ لا يلزم من ظرفية لزمان الكثير للغلط وجود الغلط في جميع أجزاء ذلك الزمان، كما يقال فلان زاهد يأكل طول أيامه شيئًا قليلاً، وأمثال هذا كثير من أن يحصى، والأصل في ذلك أن ظرفية شيء لا توجب أن يشغل جميع أجزاء الظرف بذلك المظروف.

(قوله: بضبع) بالضاد المعجمة والباء الموحدة الساكنة والعين المهملة؛ بمعنى: الزمام، وفيه استعارة مكنية حيث شبه الأفهام القاصرة بالحيوانات التي تقاد بالأزمة وأثبت لها لازمها استعارة تخييلية والجذب ترشيح.

* قال شجاع الدين: **(قوله: يرد عليه أن عدم ارتفاع النقيضين... إلخ)** هذا الاعتراض مبني على أن يكون مراد الشارح أنه إن تحقق نفي الأشياء في

---

(١) المفسر هو: عبد الرحمن الفاضل الآمدي.

(٢) المراد في بعض الحواشي: صلاح الدين.

نفس الأمر ثبتت الأشياء في نفس الأمر، وإلا يلزم ارتفاع النقيضين، وليس مراده ذلك، بل معناه: إنه إن لم يتحقق نفي الأشياء لم تكن الأشياء عندكم منتفية، بل ثابتة عندكم، فلا يرد على هذا المعنى ما ذكره المحشي، فتدبر.

(**قوله: أن يقتصر على الشق الأخير**) قد نبهناك آنفًا أن الإلزام يتوجه عليهم على الشق الأول أيضًا، فافهم.

(**قوله: فكيف يبنى... إلخ**) أي: كيف يتصور الإلزام لمنكري أظهر البديهي بالأمر الخفي.

(**قوله: وهو بمعنى الوجود**) فيفهم منه أن إنكارهم مقصور على حقائق الموجودات، وإن الإلزام يبتني على وجود الحقائق.

(**قوله: إذ عدم وجود النفي... إلخ**) أي: لو كان المتحقق بمعنى الوجود كان معنى قول الشارح: «إن لم يتحقق... إلخ» إن لم يوجد النفي يلزم أن توجد الأشياء وهو باطل؛ إذ عدم وجود نفي الأشياء لا يستلزم وجود الأشياء.

(**قوله: ففيه تأمل**) قال في الحاشية: وجه التأمل هو أن حاصل قولهم: «بنفي تقرر الأشياء» هو ألا نسبة متحققة في نفس الأمر حتى تقرر، فحينئذٍ يمكن أن يقال إن لم تتحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت؛ إذ الواقع لا يخلو عن أحد النسبتين، نعم يرد عليه مثل ما يرد على ما أورده في إلزام العنادية من أن عدم الارتفاع من جملة المخيلات عندهم. انتهى كلامه.

وقوله: «إن لم تتحقق نسبة النفي في نفسها... إلخ» فيه أن العندية لا يدعون الجزم بحكم، ولا يعترفون بتحقق نسبة في نفس الأمر حتى ينتقض بها كلامهم، ويلزمهم الإلزام بل يقولون تحقق النسبة تابع لاعتقاد المعتقد، وليس في نفس الأمر شيء بحق عندهم، بل كل تابع للاعتقاد حتى إن هذا الحكم أيضًا تابع للاعتقاد عندهم فمن أين يتيسر الإلزام لهم؟ على أنه قد عرفت أن قول الشارح: «إن لم يتحقق... إلخ» ليس معناه: إنه إن لم يتحقق نفي الأشياء في نفس الأمر فقد ثبتت الأشياء في نفس الأمر، فلا تغفل.

(**قوله: وقال في «شرح المقاصد»... إلخ**) المقصود من نقل هذا الكلام إظهار المخالفة بين كلامي الشارح.

(قوله: حيث اعترفوا بحقيقة... إلخ) فيه أنهم يقولون كل حكم تابع لاعتقاد المعتقد، حتى إن هذا الحكم أيضًا تابع لاعتقادهم، وليس في نفس الأمر شيء بحق عندهم، فكل حكم فيما ادعوا بشبهة تابع للاعتقاد عندهم، فمن أين اعترفوا بحقيقة إثبات أو نفي.

(قوله: بناء على زعم الناس) وإلا فاللا أدرية تشك، ولا اعتقاد ولا غلط للشاك.

(قوله: بحسب الإضافة... إلخ) الغلط في بعض الوقت لا ينافي الكثرة في نفس الغلط، والمعنى أن الحس يغلط في بعض الوقت كثيرًا.

* قال محمد الشريف: **(قال الشارح: لنا تحقيقًا إنا نجزم)** يحتمل أن يكون اتصاف قوله: «تحقيقًا» على التمييز، ويكون قوله: «لنا» خبرًا مقدمًا، و«إنا نجزم» مبتدأ، ويحتمل أن يكون التقدير: إن لنا تحقيقًا هو إنا نجزم... إلخ.

(قوله: يرد عليه أن عدم ارتفاع النقيضين... إلخ) أجيب بأن المراد من قوله: «لنا» إلزامًا هو لنا برهانًا صالحًا لإبطال مذهب الخصم، وإن لم يصلح لإثبات مذهبنا، وهذا معنى كونه إلزامًا؛ لأنه قياس جدلي مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وإن لم تكن مسلمة عندنا؛ لظهور فساده، بل الخصم في هذه المسألة لا يمكن مجادلته أصلاً؛ إذ لا يعترف بمعلوم كما صرح الشارح في آخر كلامه، وهذا الدليل يبطل مذهب العنادية وإن لم يبطل مذهب العندية واللا أدرية؛ لأن العندية لا تنكر الحقائق بل ثبوتها، ولم يلزم من ذلك ما ذكر. انتهى.

ولا يخفى أنه خلاف الظاهر من كلام الشارح، فإن الظاهر من الإلزام هو إفحام الخصم وإسكاته، وهو لا يكون إلا بما اعترف به، وقول الشارح: «والحق أنه لا طريق إلى المناظرة معهم... إلخ» يشعر بكون مراده مما سبق إلزامهم وإفحامهم.

(قوله: فالصواب في الإلزام... إلخ) لا يخفى أنهم يقولون: أن جزمنا بنفي الحقائق من جملة المخيلات، فلا يحصل الإلزام بهذا أيضًا، والحق ما ذكر الشارح.

وقيل أيضًا: يلزم من نفي الحقائق نفي حقيقة النفي أيضًا، فلا يثبت بعض ما نفوا.

والجواب: إن مراد المحشي: إنكم جزمتم بنسبة النفي إلى جميع الأشياء مع أنكم أنكرتم نسبة أمر إلى أمر مطلقًا.

(**قوله: وبوجه الإلزام بأن النفي حكم والحكم تصديق**) فيه أنه لا تناقض بين النفي والإثبات بهذا المعنى، فلا يصح قوله: «فقد ثبتت».

(**قوله: ويرد عليه أنه لا وجود للعلم... إلخ**) وفي كل من المقدمات الثلاثة الأول أيضًا مجال منع ومناقشة للعقلاء فضلاً عن السوفسطائية.

(**قوله: وأما على العندية ففيه تأمل**) نقل عنه وجه التأمل هو أن حاصل قولهم بنفي تقرر الأشياء هو أنه لا نسبة متحققة في نفس الأمر حتى تتقرر، فحينئذٍ يمكن أن يقال: إن نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت؛ إذ الواقع لا يخلو عن أحد السببين، نعم يرد عليه مثل ما يرد على ما أورد في إلزام العنادية من أن عدم الارتفاع من جملة المخيلات عندهم. انتهى.

وفيه أن الظاهر من كلام الشارح أن العندية ينكرون ثبوت الحقائق ووجودها، ولا يلزم من الدليل المذكور وجود النفي، وأجاب بعضهم بمنع كونه تمامًا على اللاأدرية أيضًا، وحمل الحصر على الحصر الإضافي ولا بعد.

(**قوله: قال في «شرح المقاصد»: في كلام العندية... إلخ**) يعني: إن ما في هذا الشرح ضعيف غير مقبول في نفسه مع أنه مناقض ومخالف لما في «شرح المقاصد».

وأجيب بأن ما في «شرح المقاصد» غير هذا الدليل، فإنه قال: هناك كلام العنادية والعندية يشتمل على تناقض ظاهر، حيث جزموا بصدق المقدمات التي تمسكوا بها، وبالتزامها لمطلوبهم، وبحقيته في نفس الأمر، وذلك إلزام على الطائفتين في إنكارهم تحقق العلم بحقائق الأشياء في الجملة، وهذا إلزام على العنادية فقط في إنكار نفس الحقائق على الوجه المحرر في صدر المبحث. انتهى.

وفيه أن الطائفتين المذكورتين لا ينكران العلم، بل الحقائق وثبوتها،

وبعضهم اعترض على ما في «شرح المقاصد» بأنه لا استحالة في التناقض بالنسبة إلى شخصين عند العندية، فلا يتم عليهم ولا يخفى اندفاعه، فإن التناقض يلزم بالنسبة إلى شخص واحد بأن يقال: إن من يدعي السلب الكلي يلزمه الإثبات الجزئي.

* قال الشارح: **[قلنا: غلط الحس في البعض لأسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط، والاختلاف في البديهي؛ لعدم الألف، أو الخفاء في التصور لا ينافي البداهة، وكثرة الاختلافات لفساد الأنظار لا تنافي حقيقة بعض النظريات، والحق أنه لا طريق إلى المناظرة معهم، خصوصًا اللاأدرية؛ لأنهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول، بل الطريق تعذيبهم بالنار؛ ليعترفوا أو يحترقوا، و«سوفسطا» اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف؛ لأن «سوفا» معناه: العلم والحكمة، و«اسطا» معناه: المزخرف والباطل والغلط، ومنه اشتقت السفسطة، كما اشتقت الفلسفة من «فيلاسوفا» أي: محب الحكمة].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: غلط الحس. . . . إلخ)** إشارة إلى منع الكلية الملحوظة في نظم الكلام، وهي قولنا: «وإذا كان كذلك فحكمه في أي مادة تفرض كان في معرض الغلط» ونسبة الغلط إلى الحس بأدنى ملابسة؛ إذ الغلط في الحكم ليس إلا من العقل.

(قوله: لأسباب جزئية) غير شاملة وغير متحققة في جميع المواد، والظاهر أن جمع الأسباب باعتبار المواد، على أنه يجوز أن يكون سبب الغلط في مادة واحدة متعددًا من غير لزوم توارد العلل المستقلة على المعلول الواحد بالشخص، تدبر.

(قوله: لانتفاء أسباب الغلط) في نفس الأمر، ومصداقه حصول اليقين في بعض المحسوسات، والتجويز العقلي لا ينافي العلم كما في العلوم العادية[1] فلا يتوجه أن يقال: ليس لنا إحاطة بأسباب الغلط برمتها، فكيف

---

(١) أي: العلوم التي عادة الله جارية عليها.

يتصور الاطلاع على انتفاء الجميع، فيجوز أن يتحقق في أية مادة تفرض من المحسوسات سبب من أسباب الغلط، من غير أن يكون لنا شعور بذلك السبب.

(**قوله: والاختلاف في البديهي.... إلخ**) جواب عن القدح في البديهيات، وما بعده من قوله: وكثرة الاختلاف جواب عنها في النظريات.

(**قوله: لعدم الإلف**) قد يناقش فيه[1] بألَّا مدخل للألف؛ لأن الطرفين لا يخلوان من أن يكونا متصورين على الوجه الذي يدور الحكم عليه أولاً، فعلى الأول يكون كافيًا في الحكم من غير مدخلية أمر آخر فيه كالألف، فلا يتصور الاختلاف حينئذٍ، وعلى الثاني يكون الاختلاف لأجل عدم تصورالطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه لا للألف وعدمه، نعم للألف مدخل في السرعة، ووجه الدفع غير خفي[2] كما لا يخفى.

(**قوله: لا تنافي حقية بعض النظريات**) بل حقية البعض مقطوع بها ببداهة العقل.

(**قوله: والحق**) إشارة إلى أن ما مرَّ من الأجوبة تحقيقًا وإلزامًا لايتم، وما مرَّ من قوله: «ولا يخفى أنه إنما يتم على العنادية» قد عرفت ما فيه.

(**قوله: خصوصًا اللاأدرية**) ليس بواقع موقعه، تأمل.

(**قوله: اشتقت السفسطة**) قال في «شرح المواقف»: ثم عُرِب هذان اللفظان، واشتقت منهما السفسطة والفلسفة، وهذا يدل على أن الاشتقاق من خواص العربية، وأن الاشتقاق هاهنا بالمعنى المصطلح، وفي المقامين تأمل[3].

* قال العصام: (**قوله: قلنا: غلط الحس في البعض**) لما كان دليل

---

(١) قيل: معنى قوله: «والاختلاف في البديهي؛ لعدم الألف... إلخ» يعني: إن كون الاختلاف في البديهي؛ لعدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه؛ أي: عدم تصور الطرفين كذلك إما لعدم الألف أو لخفاء في التصور، ففهم من هذا الكلام أن قوله: لعدم الألف تعليل لأمر مقدر في نظم الكلام.

(٢) لأن المجموع علة مستقلة لا كل واحد.

(٣) إذ لا دليل على شيء منهما.

السوفسطائية إلزاميًا يكون البحث معهم نافعًا؛ لأنه يمنع الإلزام، والذي لا طريق معهم إليه إلزامهم وإثبات المطلوب عليهم، وأما الامتناع عن أن يلزمونا فإليه طريق وسيع.

(قوله: لأسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض) وليس ها هنا سبب عام للغلط بشهادة الجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقًا في مثل إدراك حلاوة العسل.

(قوله: وكثرة الاختلاف لفساد الأنظار لا تنافي حقية بعض النظريات) فيه أنه يكفي لنفي العلم منافاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية، ويدفعه أن المانع عن الجزم بمقتضى الدليل وهو حقية النظري منافاة كثرة الاختلاف لها، فافهم واستغن عن أن يجعل حقية بعض النظريات بمعنى حقية بعض النظريات في نظر العقل، أو بتقدير اعتقاد حقية بعض النظريات فإنه شأن القاصرين.

(قوله: والحق أنه لا طريق إلى المناظرة معهم) فلا ينفع التحقيق ولا الإلزام؛ لأنه لا معتقد لهم حتى يذكر في الإلزام، بل كل حكم عند غير اللاأدرية منهم خيال ووهم لا حقيقة له حتى بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما، فمن قال: ما ذكره الشارح في إلزامهم ليس بشيء؛ لأنهم لا يعترفون إلا بالخيالات والأوهام، بل الصواب معهم أن يقال: إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقًا، وهذا النفي من جملة الحقائق، فثبت بعض ما نفيتم، فصوابه ليس إلا خيالاً ووهمًا، كيف وجزمهم أيضًا ليس إلا خيالاً ووهمًا عندهم.

(قوله: لأنهم لا يعترفون) أي: اللاأدرية، فالمراد بالمعلوم: المعلوم التصديقي، وإلا فهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين، ولك أن تقول: لا يعترفون بالشك أيضًا، بل يقولون: إنا شاكون في أنا شاكون وهلم جرًّا، ولك أن ترجع الضمير إلى السوفسطائية مطلقًا، فالمراد المعلوم اليقيني، وفيه أنه يكفي للإثبات الظن الصادق وحمل المعلوم على المعلوم الصادق ظنًّا كان أو غيره بعيد.

(قوله: بل الطريق تعذيبهم بالنار) لا يلزم من هذا تجويز تعذيبهم شرعًا حتى يرد أنه غير مجوز، وإطلاق الحكمة وهو العلم بالأشياء على ما هو عليه

كإطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم، ويمكن أن يكون نسبتهم إلى سوفسطائية؛ لأنه لا حكمة عندهم إلا مموهة؛ إذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات وأوهام أو شكوك أو أمور غير ثابتة تابعة للاعتقادات فلا علم حقيقيًا ثابتًا على مرِّ الدهور.

(قوله: فيلاسوفا؛ أي: محب الحكمة) الأوجه أن محب الحكمة كناية عن عالم الحكمة، فيكون بمعنى الحكيم، وبناء الكناية على ما اشتهر أن المرء لا يزال عدوًا لما جهله.

❊ قال الكفوي: **(قوله: لأنه يمنع الإلزام)** فلا يرد ما ذكره الطورسون زاده من أن لهم أن يقولوا: لِـمَ لا يجوز أن يكون ها هنا سبب عام لغلط عام، وأن يقولوا: إن القول بأن بديهية العقل جازمة بانتفاء السبب العام أول الكلام، ولذا قال الشارح: والحق أنه لا طريق إلى المناظرة معهم.

(قوله: بشهادة الجزم) سواء كان ذلك الجزم بديهيًا كما اختاره الخيالي، أو استدلاليًا كما اختاره الكستلي.

إن قلت: قد يحكم بانتفاء أسباب الغلط من لم يبلغ درجة الاستدلال، فلو كان استدلاليًا لما كان كذلك.

قلت: ما يحصل لمن لم يبلغ درجة الاستدلال إنما هو الجزم بالمحسوس، لا الجزم بانتفاء أسباب الغلط، والكلام في الثاني لا في الأول، ولا يلزم من بداهة أحدهما بداهة الآخر.

(قوله: بمقتضى الدليل) صلة الجزم.

(قوله: منافاة كثرة الاختلاف لها) أي: لحقية بعض النظري؛ يعني: إن منافاة كثيرة الاختلاف للجزم بالحقية لا تكون إلا بواسطة منافاتها للحقية، فنفي المنافاة للحقية نفي للمنافاة للجزم بالحقية، فتدبر.

(قوله: عند غير اللاأدرية) يدل على أن العندية كالعنادية تنكر الحقائق أنفسها، وذلك يخالف ما هو المستفاد من كلام الشارح في تحقيق مذاهبهم، وما نقل عن الإمام في تلخيص الملخص من أن العندية لا تنكر نفس الحقائق بل تنكر ثبوتها، فتدبر.

(قوله: كيف وجزمهم... إلخ) هذا ينافي ما ذكره فيما سبق من أنهم جاهلون جهلاً مركبًا، ولذا جعل اللاأدرية الشاكون أمثلهم.

(قوله: وإلا فهم يعترفون بالشك) لا معنى لاعترافهم بالشك إلا اعترافهم بكونهم شاكين، وكونهم شاكين معلوم تصديقي، فليس لما ذكره معنى محصل.

(قوله: فالمراد المعلوم اليقيني) هذا يستدعي أن لهم معلومًا تصديقيًا غير يقيني، وقد ذكر آنفًا أنه لا معتقد لهم بل كل حكم عند غير اللاأدرية منهم خيال ووهم لا حقيقة له، وهل هذا إلا تناقض، والحق أن المراد هو المعلوم التصديقي الصالح؛ لأن يثبت به مجهول.

(قوله: أنه غير مجوز) قال المحشي البحرأبادي: قيل عليه: إن التعذيب بالنار غير جائز للخلق، وإنما هو خاصة الخالق ـ جلّ شأنه ـ قال ﷺ: «**لا يعذب بالنار إلا رب النار**»[1]. انتهى.

وقال حفيد الشارح: الإحراق بالنار وإن نهي عنه كما ذكره ابن عباس ـ رضي الله تعالى عنهما ـ لكن جُوِّز للتشديد على الكفار والمبالغة في النكاية والنكال. كذا في «شرح المشكاة» في باب قتل أهل الردة.

وقد ذكر في «شرح الوقاية» أيضًا الإحراق من جملة التعزير في اللواطة، ونقل جواز ذلك التعزير الإمام المنذري في كتاب «الترغيب والترهيب» عن أبي بكر وعلي وعبد الله بن الزبير ﷺ. انتهى.

وفي بعض الحواشي لهذا الشرح حُكي أن أبا حنيفة ـ رحمه الله ـ أمر بإلقاء سوفسطائي في النار فألقي، فأخذ يتجزع ويتألم بها، فقال رحمه الله: لا حقيقة للنار، فكيف تتألم بها؟! فتاب ورجع عن مذهبه.

(قوله: على مذهب... إلخ) متعلق بكلا الإطلاقين على سبيل التنازع.

(قوله: بزعمهم) خبر المبتدأ، وهو قوله: «وإطلاق الحكمة» وفيه: إن

---

(١) أخرجه أبو داود (٢٦٧٥)، وأحمد (١٦٤٥٧)، والطبراني (٢٩١٩)، والبيهقي في سننه (١٨٥٢٦)، وابن أبي شيبة (٧/٦٥٨)، وأبو يعلى (١٥٠٣)، وابن حبان (٥٧٠٢)، وأبو نعيم في المعرفة (١٧٣٤)، والبزار (٢٠٠٩).

التوصيف بالمموهة يأبى عن كون إطلاق الحكمة بزعمهم، والظاهر أنه على سبيل الاستعارة التهكمية.

(قوله: إلا مموهة) من موهت الشيء إذا طلته بالفضة أو الذهب، ونحته نحاس أو حديد. كذا قال عوض الدين أفندي.

* قال ولي الدين: **(قوله: وليس ها هنا سبب... إلخ)** هذا إشارة إلى السؤال والجواب اللذين صرح بهما المحشي الخيالي حيث قال: إن قلت لعل هناك سببًا عامًّا لغلط عام فمن أين يجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط؟

قلت: بداهة العقل جازمة به في مثل إدراك حلاوة العسل، والكلام على التحقيق لا الإلزام.

(قوله: للجزم بالحقية) أي: لا يحتاج في نفي العلم إلى إثبات المنافاة للحقية حتى يضر عدم المنافاة لها، بل يكفي فيه إثبات المنافاة للجزم بها، وأنت ما نفيته بل نفيت المنافاة للحقية.

(قوله: منافاة... إلخ) خبر إن.

(قوله: لها) أي: لحقية النظري لا للجزم بالحقية، فإذا انتفى منافاة كثرة الاختلاف لحقية بعض النظريات ثبت العلم بالحقائق فاندفع قوله: «يكفي... إلخ».

(قوله: فمن قال... إلخ) هذا رد على المحشي الخيالي ذكره في قول الشارح: «وإلزامًا أنه إن يتحقق... إلخ» وقد رد عليه أيضًا شجاع الدين حيث قال: «هذا الاعتراض مبني على أن يكون مراد الشارح أنه إن لم يتحقق نفي الأشياء في نفس الأمر ثبت الأشياء في نفس الأمر، وإلا يلزم ارتفاع النقيضين» وليس مراده ذلك، بل معناه: إن لم يتحقق عندكم نفي الأشياء لم تكن الأشياء عندكم منتفية بل ثابتة عندكم، فلا يرد على هذا المعنى ما ذكره المحشي الخيالي. انتهى.

فعلى هذا التحقيق لا وجه لما قيل في توجيه كلام الخيالي من أن حاصله: إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقًا موجودة كانت أو معدومة حيث قلتم: «لا شيء من الحقائق في نفس الأمر» وهذا النفي من جملة الحقائق، وقد ادعيتم أنه ثابت في نفس الأمر حيث تمسكتم في إثباته بالنسبة، فقد ثبت بعض ما نفيتم، فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء: إنه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر

مثل أن يقال: إن النفي من جملة المخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم، فلا يلزم ثبوت ما نفى. انتهى.

(قوله: مطلقًا) أي: أعم من أن يكون عنادية أو عندية أو لا أدرية.

(قوله: فالمراد بالمعلوم اليقين) وفي انتفاء اليقيني على مذهب العندية بحث يعلم بالتأمل.

(قوله: وفيه أنه... إلخ) وأنت خبير بأن الظن مطلقًا لا يكفي في العلوم العقلية القطعية كما بين في موضعه.

* قال الخيالي: **(قوله: بانتفاء أسباب الغلط)** إن قلت: لعل هناك سببًا عامًا لغلط عام، فمن أين يجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط؟

قلت: بديهة العقل جازمة به في مثل إدراك حلاوة العسل، والكلام على التحقيق لا الإلزام.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: إن قلت: لعل... إلخ)** إثبات للمقدمة الممنوعة بقوله: «غلط الحس... إلخ» فإن اللاأدرية لما تمسكوا بأن الحس قد يغلط في بعض المواد، ومتى كان كذلك يجوز أن يغلط في جميعها، فالحس يجوز أن يغلط في جميعها فلا يكون مفيدًا للعلم، ومنع الشارح العلامة كبرى القياس، بأنا لا نسلم أنه إذا كان غالطًا في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها، فإن الغلط في البعض إنما هو لأسباب جزئية، وهو لا ينافي الجزم في بعض آخر بسبب انتفاء جميع الأسباب الموجبة له عاد المستدل.

وقال: إن قولنا: متى كان الغلط في بعض المواد ثابتًا يجوز أن يغلط في جميع المواد؛ لجواز أن يكون للغلط العام سبب عام متحقق في جميع المواد، والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر، فلا يختص الجزم ببعض المواد وهو المطلوب.

وبما حررنا لك ظهر أن جواز وجود السبب العام كاف في إثبات المقدمة الممنوعة، وأن قوله: «فمن أين نجزم» مقدمة لها مدخل في إثبات المقدمة الممنوعة، لا أنه رد على الشارح، فما قاله الفاضل الحلبي من أن قول الشارح: «قلنا: غلط الحس... إلخ» في قوة المناقضة، فلا وجه لقول المحشي: «إن قلت: لعل... إلخ».

أما أولاً: فلأنه أورد كلامه بـ«لعل» المفيد للتجويز والاحتمال دون الجزم واليقين، فلا يتم به إثبات المقدمة الممنوعة.

وأما ثانيًا: فلأن الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله: «فمن أين نجزم» بانتفاء مطلق أسباب الغلط ليس بشيء.

(قوله: قلت... إلخ) حاصله منع للمقدمة القائلة بأنه يجوز أن يكون سبب عام للغلط العام بأنا لا نسلم ذلك، فإن بديهة العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد كما في مثل إدراك حلاوة العسل جزمًا عاديًا لا يتطرق إليه شائبة وهم الغلط، وإمكان تحققه في نفسه لا ينافي الجزم العادي المذكور كما في العلوم العادية، فإنا نجزم أن جبل أُحد لم ينقلب ذهبًا جزمًا يقينيًا مع إمكان الانقلاب إليه في نفسه.

وقد يقال: لا حاجة لنا إلى الجزم بذلك، بل الواجب انتفاؤه في نفس الأمر، ومصداقه: إن حصول الجزم بالمحسوس من بداهة النقل، وفيه بحث؛ لأن مشاهدة الحس لما صار متهمًا بالغلط لا يكفي في حصول العلم عدم غلطه في نفس الأمر، بل لا بد من العلم بكونه صحيحًا غير غالط.

* قال بعض المحققين: **(قوله: لها مدخل... إلخ)** وجه مدخليتها في إثبات المقدمة الممنوعة: إن عدم الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط يفهم منها؛ لأن «أين» استفهام إنكاري، وعدم الجزم يستلزم جواز وجود السبب العام، وهو كافٍ في إثبات المقدمة الممنوعة. أفاده مولانا خالد.

(قوله: ليس بشيء) أما أولاً: فلما مر من أن جواز وجود السبب العام كافٍ في إثبات المقدمة الممنوعة.

وأما ثانيًا: فلما مضى من أن **(قوله: فمن أمن بجزم... إلخ)** مقدمة لها مدخل في إثبات المقدمة الممنوعة، لا أنه رد على الشارح رحمه الله.

(قوله: وفيه بحث) فيه بحث؛ لأنه إن أراد أن الجزم الذي نفينا الحاجة إليه هو الجزم بالمحسوس فإذا لم يكن المحسوس مجزومًا به يصير شاهد الحس متهمًا بغلطه في جزمه بذلك المحسوس، فظاهر أن الجزم الذي نفينا الحاجة إليه ليس الجزم بالمحسوس، بل الجزم بانتفاء أسباب الغلط، وإن أراد أن ذلك الجزم هو الجزم بانتفاء أسباب الغلط، ونفيه يستلزم أن يصير شاهد

الحس متهمًا بالغلط في المحسوس فالاستلزام غير مسلم، كيف وذلك يؤدي إلى توقف العلم بالمحسوس على الإحاطة بجميع أسباب الغلط والجزم بانتفائها؟ وذلك محال بديهة، بل العلم بانتفاء جميع الأسباب ناشئ من الجزم بالمحسوس الناشئ من انتفائها في نفس الأمر.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: لعل ها هنا سببًا عامًا لغلط عام)** أي: شيئًا واحدًا يكون سببًا للغلط في كل حكم، فمن أين الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط حتى ينتفي السبب العام؟.

(قوله: بديهة العقل جازمة به) أي: بانتفاء مطلق أسباب الغلط في مثل... إلخ.

قيل: هذا سهو ظاهر، والحق في الجواب أن يقال: لا حاجة لنا إلى الجزم بذلك، بل الواجب انتفاؤه في نفس الأمر، ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل.

قال الشارح: «والاختلاف في البديهي» جواب عن شبهة القدح في البديهات كما أن ما قبله جواب عن شبهة القدح في الحسيات، وما بعده جواب عن شبهة القدح في النظريات.

قال الشارح: «والحق أنه لا طريق إلى المناظرة معهم» أي: مع السوفسطائية.

نقل عن ناقد «المحصل»: إن الحق أن تصدير كتب الأصول الدينية بمثل هذه الشبهة تضليل لطلاب الحق، وقد يقال: اطلاعهم على هذه الشبهة ووجوه فسادها يفيد لهم التثبت فيما يرومونه؛ كيلا يركنوا إلى شيء منهما إذا لاح لهم في بادئ رأيهم.

* قال المرعشي: **(قوله: أي: شيئًا واحدًا يكون سببًا للغلط في كل حكم)** لعل فائدة التفسير دفع ما يتوهم من كون عموم السبب بالنسبة إلى المسبب؛ أي: أن يكون علمًا من المسبب مع أن ذلك باطل؛ إذ الملزوم لا يكون أعم من اللازم، بل الأمر بالعكس ووجه الدفع أن العموم ها هنا بمعنى: شمول المواضع لا العموم المنطقي.

[أسباب العلم]

* **قال الشارح: [(وأسباب العلم) وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به؛ أي: يتضح ويظهر ما يذكر، ويمكن أن يعبر عنه موجودًا كان أو معدومًا، فيشمل إدراك الحواس وإدراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية، بخلاف قولهم: صفة توجب تميُّزًا لا يحتمل النقيض، فإنه وإن كان شاملاً لإدراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات بناء على أنها لا نقائض لها على ما زعموا، لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات، هذا ولكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن؛ لأن العلم عندهم مقابل للظن].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: وهو صفة يتجلى بها.... إلخ**[1])
اعلم أن أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هذا التعريف ثم الثاني، ولهذا اختارهما من بين التعريفات وقدم الأول، وأن المتبادر من الباء هو السبب القريب يخرج به الحياة والوجود وغير ذلك.

لكن بقي أن المتبادر منه هو السبب الحقيقي، وهو منتفٍ هاهنا، وأن السبب القريب ليس إلا الإيجاد، وحمل القريب على الإضافي تعسف لا يليق في مقام التعريف، وكذا حمل السبب على العادي، وأيضًا لا يصدق التعريف على

---

(١) أنت خبير بأن هذا التعريف يشكل بالصفات النفسانية كالقدرة والإرادة؛ إذ هي معرفات، أو جزؤها؛ إذ بها ينكشف المجهول التصوري لمن قامت به، إلا أن يدعي مزيد اختصاص لمن قامت به، كما يشعر به اللام في قوله: «لمن» وقد يدفع بحمل السبب على القريب، وفيه مجال بحث يشكل هذا التعريف بعلم الله تعالى؛ إذ لفظ من عبارة عن ذوي العقول إلا أن يراد به ذوو العلم.

العلم الحضوري مع أنه من جملة أفراد المعرف، وتخصيص المعرف بالانطباعي تعسف، هذا إنما هو حد العلم عند مَن يقول: العلم صفة ذات تعلق، ومن قال: إنه نفس التعلق حده بأنه تجلى المذكور، وانكشافه عند النفس.

(قوله: ويمكن أن يعبر عنه) عطف تفسيري لما يذكر، وبه أشار إلى أن المراد بالذكر: الذكر بالقوة دون الذكر بالفعل، وإلا لبطلت الجامعية.

(قوله: فيشمل إدراك الحواس) الظاهرة؛ إذ هم لا يقولون بالباطنة[١]، وإسناد الإدراك إلى الحواس ليس من قبيل إسناد الإدراك إلى المدرك بل إلى الآلة، وكذا إسناده إلى العقل لو أريد به القوة النظرية.

وعدَّ إدراك الحواس علمًا موافق لمذهب الشيخ الأشعري، وهو المختار عند المتأخرين؛ إذ بكل واحدة منها ترتسم في النفس صورة بها تنكشف المحسوسات للنفس، ولا يلزم منه كون البهائم من ذوي العلم؛ لأن إدراكها بأنفس الحواس دون النفس بواسطة الحواس، ولهذا قيل لمن قامت فكأنه قال: صفة يتجلى بها المذكور عند النفس، وأما عند الجمهور فهو نوع من الإدراك ممتاز عن العلم بالماهية.

(قال الشارح) في «شرح المقاصد» في بحث العلم: والحق أن إطلاق العلم على الإحساس مخالف للعرف واللغة.

قال الفاضل المحشي: عدَّه علمًا يخالف العرف واللغة، فإن البهائم ليست من أولي العلم. تمَّ كلامه.

وأنت تعلم أن ما عده من العلم ليس إدراك الحواس مطلقًا بل إدراك النفس بواسطتها؛ إذ إدراك الحواس مرتسم عند النفس.

وأيضًا قوله: «فإن البهائم. . . . إلخ» يدل على أن التوهم والتخيل، وإدراك الجوع والخوف واللذة والألم لا تكون علمًا لحصولها للبهائم، تأمل[٢].

---

(١) دليل تقييد الحواس بالظاهرة؛ يعني: إنما قيدنا الحواس بالظاهرة؛ إذ هم... إلخ، والحاصل: إن الحواس وقعت في كلام الشارح بدون التقييد بالظاهرة، وقد قيده المحشي بها، ثم علل التقييد بقوله: «إذ هم... إلخ».

(٢) وجه التأمل: إن المنكر لكون إدراك المدركات بالحواس الظاهرة علمًا ينكر ما ذكره بطريق الأولى، فلا وجه للإيراد عليه.

(قوله: من التصورات والتصديقات) الظاهر أنه متعلق بإدراك العقل؛ إذ التصديق لا يحصل بالحواس إلا باعتبار الأطراف، تأمل[(١)].

(قوله: اليقينية) أي: المنسوبة إلى اليقين؛ بمعنى: المندرجة تحت اليقين اندراج الجزئي تحت الكلي، واليقين بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع مختص بالتصديق، وكذا غير اليقين بمعنى الاعتقاد الغير الثابت المطابق، وأما اليقين وغير اليقين بمعنى المطابقة وعدمها، فجارٍ في التصورات أيضًا على ما زعموا، والتحقيق أن التصورات كلها يقينية، ولا توصف بعدم المطابقة أصلاً.

(قوله: صفة توجب تميزًا.... إلخ[(٢)]) الصفة هي الأمر الغير القائم بالذات أو القائم بالمحل؛ أي: الموضوع، وتفسيرها بالأمر القائم بالغير كما فسر به ـ قدس سره ـ في «شرح المواقف» ليس على ما ينبغي؛ إذ يخرج علم الله تعالى، بل لا يتناول التعريف شيئًا من أفراد المعرف[(٣)]؛ إذ الصفة عند الأشاعرة ليست غير المحل، كما أنها ليست عينه.

ومحصله أن العلم أمر قائم بمحل متعلق بشيء يوجب ذلك الأمر إيجابًا عاديًا، كون محله مميزًا للمتعلق تميزًا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز، فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم؛ لأن التميز المتفرع على الصفة إنما هو للمحل دون الصفة، ولا شك أن تميزه إنما هو لشيءٍ تتعلق به تلك الصفة والتميز؛ أعني: المعلوم تصوريًا كان أو تصديقيًا.

وذلك الشيء المتعلق هو الذي لا يحتمل نقيض التميز، فخرج بقوله: «تميزًا» عن الحد ما عدا العلم من الصفات النفسانية، وغير النفسانية كالشجاعة

---

(١) وجه التأمل: إن حصول التصديق بالحواس باعتبار الأطراف لَيس مطلقًا، بل باعتبار الموضوع فقط؛ لأن المحمول الكلي لا يدرك بالحواس.

(٢) هذا التعريف يشكل بالبراهين والمعرفات على رأي القائلين باتحاد العلم والمعلوم، تأمل.

(٣) إلا أن يراد بالصفة في كلامهم الصفة العينية، أو يراد بالغير الغير المصطلح.

والقدرة والسواد والبياض إلى غير ذلك، فإن تلك الصفات وإن كانت توجب تميزًا لمحلها عن الغير لكن لا توجب له تميزًا آخر، بخلاف الإدراك فإنه كما يوجب لمحله تميزًا عن غيره، كذلك يوجب له أيضًا تميزًا بمدركاته عما عداها؛ أي: يجعل المحل بحيث يستحق أن يلاحظ مدركاته، وتميزها عما عداها.

وقد يناقش فيه بأن علم الله تعالى يخرج عن التعريف بحمل الإيجاب على العادي كما هو مذهب الأشعري، فإن الإيجاب فى علم الله تعالى ليس بطريق العادة؛ لأن العادي يقتضى جواز التخلف، وفي حقه تعالى غير مجوز، وفيه نظر.

واعلم أن هاهنا أمورًا: الصفة والمحل الذي قامت به الصفة والتميز والإيجاب الذي في توجب والمتعلق، والكل يحتمل أن يراد في الموضعين على وجوه شتى[١] احتمالاً عقليًا، لكن الأقرب أن يراد بالضمير في «يحتمل» المتعلق، وبالنقيض نقيض التميز كما أشرنا إليه في أثناء التقرير.

(قال الشارح) في شرح الشرح: هذا هو الظاهر من مثل هذه العبارة، ثم التميز في التصور نفس الصورة والمتعلق الماهية المتصورة، وفي التصديق الإثبات والنفي والمتعلق الطرفان، ولا شك أن الأول ـ أعني: الصورة ـ لا نقيض لها، وأن الأخيرين ـ أعني: الإثبات والنفي ـ كل منهما نقيض الآخر هذا هو المشهور في حل عبارة هذا التعريف.

ويرد عليه أن القول بالصورة فرع القول بالوجود الذهني، وأصحاب هذا التعريف ـ أعني: الأشاعرة ـ لا يقولون بالوجود الذهني، وأيضًا يلزم أحد الأمرين؛ إما عدم كون التصور والتصديق علمًا، أو كون التصور غير الصورة، وكون التصديق غير النفي والإثبات، والكل مخالف[٢] لما تقرر عندهم على أن إثبات الصفة سوى الصورة والإثبات والنفي ليس ضروريًا، ولا مبرهنًا عليه بل يكذبه الوجدان.

---

(١) هي خمسة وعشرون احتمالاً؛ خمسة من التوافق، وعشرون من التخالف.

(٢) للتحقيق عند القائلين بالصورة.

وأيضًا إن ذكر التميز وإرادة الصورة والنفي والإثبات به مجازًا عما به التميز مجاز من غير قرينة، وجعل كون التميز إضافة والصورة من قبيل الكيف قرينة المجاز مما لا يلتفت إليه، وأيضًا أن النفي والإثبات بمعنى: الإيقاع والانتزاع ليس شيء منهما نقيضًا للآخر؛ إذ هما يرتفعان عند الشك.

والوجه الوجيه في التوجيه: هو أن يراد بالتميز المعنى المصدري، وبالنقيض نقيض المتعلق؛ أعني: الوقوع واللاقوع في التصديق والماهية المتصورة في التصور، ويراد بالضمير الذي في محتمل المتعلق[١] أيضًا.

وحاصله: ألّا يكون معه عند العالم احتمال المتعلق نقيض المتعلق، وتجويز وقوع الطرف المخالف له بدله، لا يقال: كيف يتصور احتمال الشيء نقيضه؛ لأن امتناع احتمال الشيء نقيضه بطريق الورود على المحل، أو بطريق الوقوع في نفس الأمر على سبيل البدل؛ أي: وقوع كل منهما بدل الآخر إنما هو بحسب نفس الأمر، وأما بالقياس إلى المدرك العالم فقد يحتمله ألبتة.

وقد يقال: إن الاحتمال بطريق الورود أو الوقوع بدل الآخر ليس بمحال بحسب نفس الأمر أيضًا، بل المحال احتمال الشيء نقيضه بطريق المواطأة.

وقد يناقش[٢] فيه بأن التميز يعتبر فيه الإثبات والسلب عن الغير، ولا شك أن السلب عن الغير لا يتصور بدون تعقل الغير، فلا بد فيه من تعقل الشيء مع غيره حتى يتحقق التميز، فلا يكفي فيه تعقل الشيء وحده، فلا يصح جعله من لوازم العلم مطلقًا، وأيضًا إن التصور بالوجه الأعم الشامل لجميع المفهومات لا يفيد التميز أصلاً، وههنا اعتراضات كثيرة لا يليق بالمقام إيرادها.

(قوله: لإدراك الحواس) أي: الإدراك الذي يحصل بمدخلية الحس

---

(١) قد يقال: لا يبعد كل البعد أن يراد بالضمير المتعلق، وبالنقيض الصفة، أو بالعكس فيهما.

(٢) أي: من غيره.

الظاهري تصوريًا كان أو تصديقيًا، وقد يخص بالتصور ووجه التخصيص ظاهر مما مرّ[١].

(قوله: بناء على عدم التقييد بالمعاني) وهي التي لا يمكن أن تحس، ويتعلق الحس بها سواء كانت كلية أو جزئية مادية كانت أو غير مادية، وقد تخص بالجزئي المادي[٢] الغير الممكن أن يتعلق به الحس الظاهري، هذا هو المشهور.

واعلم أن إدراك المحسوسات قبل الرؤية تعقل، وبعد الغيبة عن الحس تخيل، وعند الحضور إحساس، وبه صرح - قدس سره - في بعض تصانيفه، ولا شك أن المدرك في الأولين ليس من الأعيان المحسوسة بل من قبيل المعاني، أما قبل الرؤية فظاهر، وأما بعد الغيبة فلأنه أمر خيالي لا شيء محض عند المتكلمين، بل نقول: إن المدرك في الأولين يدرك على الوجه الكلي[٣] لكن بمطابقته للأمر الخارجي، وكونه وسيلة إلى معرفته بوجه ما في صورة الغيبة أثبته الحال، وأشكل الأمر[٤] فلا يتوجه ما قال الفاضل المحشي: والأمر في إدراكه بعد الغيبة عن الحس مشكل، فليتأمل.

(قوله: وللتصورات) ذكرها في عديل إدراك الحواس يدل على اختصاصها بإدراك العقل من غير توسط الحواس.

(قوله: على أنها) الظاهر أن المرجع هو التصورات، وكذا الحال في إدراك الحواس؛ إذ مبنى الشمول على إدراك الحواس أيضًا عدم النقيض؛ إذ

---

(١) من قوله: إذ التصديق لا يحصل بالحواس إلا باعتبار الأطراف.

(٢) كصداقة زيد وبخله.

(٣) أما قبل الرؤية فلأنا إذا سمعنا بخليفة بغداد مثلاً أدركناه على الوجه الكلي؛ إذ يحتمل أن يكون هذا أو ذاك، وأما بعد الغيبة فهو يدرك على الوجه الكلي أيضًا؛ إذ يحتمل أن يكون المشاهد ذاك أو ذلك، مثلاً لو نرى في النوم صورة رجل، فإذا رأيناه في اليقظة نشك في أنه هل هو أم غيره، فالذكر يحتمل الشركة.

(٤) في أنه محسوس أو معقول.

عدم التقييد بالمعاني لا يكفي في شمول التعريف لها، إذ عدم التقييد رفع المانع[١].

(قوله: لا نقائض لها) أي: لمتعلقاتها على حذف المضاف، وبه صرح في «شرح مختصر» ابن الحاجب حيث قال: ومعنى قوله: «لا نقيض للتصورات» أنه لا نقيض لمتعلقاتها.

قال الفاضل المحشي: لتميزها الذي هو الصورة. تمَّ كلامه، وقد عرفت ما فيه.

وقد يناقش فيه بأن الشك والوهم من قبيل التصورات مع أنه يحتمل النقيض، وقد يجاب عنه بأن الاحتمال ليس من حيث إنه تصور بل من حيثية أخرى[٢]، وفيه تأمل.

قال الفاضل المحشي: إن قلت: كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة، فلو سلم أن للتصور نقيضًا فمتعلقه لا يحتمل نقيضه، فلا معنى للبناء على عدم النقيض.

قلت: هذا إنما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه، فإنه لو فرض أن اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل، فلا شك أن الإنسان المتصور بأحدهما يحتمل أن يتصور بالآخر. تمَّ كلامه.

وفيه: إن المتعلق هو الإنسان المأخوذ باللاضاحك، ولا شك أنه لا يحتمل الإنسان المأخوذ بالضاحك بل المحتمل له هو الفرد، وهذا من قبيل اشتباه العارض بالمعروض كما لا يخفى.

(قوله: على ما زعموا) وإنما قال: «زعموا» مع أنهم جازمون به إشارة إلى تزييف قولهم وخذلان مطلبهم.

---

(١) ورفع المانع غير مقتضٍ لشمول التعريف لإدراك الحواس؛ لجواز أن يكون لإدراك الحواس احتمال النقيض.

(٢) لا خفاء في أن الظاهر من عبارة التعريف هو أن منشأ عدم احتمال النقيض ليس إلا نفس التميز، سواء كان له نقيض أو لا، بل على تقدير تسليم النقيض فالشك المتعلق بالنفي مثلاً نقيض الشك المتعلق بالإثبات، وبالوهم أيضًا كذلك.

قال الفاضل المحشي: لأنه يبطل كثيرًا من قواعد المنطق مثل نقيض المتساويين متساويان، وعكس النقيض أخذ نقيض الموضوع محمولاً، وبالعكس. تمَّ كلامه.

وفيه: إن كون نقيض المتساويين، وعكس النقيض أخذه من القواعد لا يخلو عن الخدشة[١].

والتحقيق: إن النقيض المصطلح لا يتصور إلا بعد اعتبار الصدق، وشرائط التناقض على ما بُين في موضعه، ولهذا قالوا: لا تناقض بين المطلقات، وإطلاق النقيض على الشيء قبل اعتبار الصدق، والشرائط المعتبرة في باب التناقض على سبيل التسامح.

قال الفاضل المحشي: وأيضًا يلزم منه أن يكون جميع التصورات علمًا مع أن المطابقة شرط في العلم، وبعض التصورات غير مطابق، كما إذا رأينا حجرًا من بُعد فحصل منه صورة إنسان.

وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الإنسان، والتصور مطابق له، والخطأ في الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المرئي، هذا هو المشهور بين الجمهور. ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه، والتصور في المثال المذكور هو الشبح، والصورة الذهنية آلة لملاحظته، فتدبر فإنه دقيق. تمَّ كلامه.

ومن المعلوم بالضرورة أن تلك الصورة آلة لملاحظة أفراد الإنسان دون ذلك الحجر، فالمعلوم بالوجه في هذه الصورة أفراد الإنسان دون الحجر، ولا خطأ فيه، وإنما الخطأ في الحكم بأن هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي، وبأن ذلك الشبح المرئي فرد من أفراد الإنسان، ولو استدل عليه بأن معنى علم الشيء بالوجه هو العلم بوجهه لا العلم بما جعل وجهًا له، وإن لم يكن وجهًا له.

---

(١) إذ القاعدة هي قضية كلية منطبقة على أحكام جميع جزئيات موضوعها، وهذان القولان ليسا كذلك هذا، ولا يخفى أن عدم كون الثاني من القواعد مسلم إلا أن عدَّه من القواعد مسامحة، وأما الأول فيصح عدَّه من القواعد فلا خدشة.

قلت: ليس الأمر كذلك؛ إذ عقد الوضع قد يكون بالوجه الغير المطابق، وقد يكون كذب الإيجاب بانتفاء عقد الوضع[١] كما يكون بانتفاء عقد الحمل.

بقي شيء وهو أن الحكم منا في هذه الصورة على ذلك الشبح المرئي بأنه شاغل لذلك الحيز حكم صحيح، ولا شك أن الحكم على الشيء فرع معلوميته وتصوره، ومن المعلوم بالضرورة أنه لا وجه للمعلومية سوى الصورة المذكورة، فتكون تلك الصورة آلة لملاحظة ذلك الحجر المرئي، ودعوى عدم صحة هذا الحكم مكابرة.

وقد يقال: إنه معلوم بالوجه المطابق له، ودعوى انحصار الوجه في الصورة المذكورة في حيز المنع.

وغايته: إن ذلك الوجه غير مشعور به بخصوصه[٢]، وذلك لا يوجب انتفاءه في نفس الأمر، وأيضًا أن التصور كما لا يتصف بعدم المطابقة كذلك لا يتصف بالمطابقة في نفس الأمر؛ لأنها من الأعراض الأولية للحكم، وأيضًا إن القول بأن الخطأ في الحكم بأن هذه الصورة لذلك فرع الحكم بالفعل[٣]، ومن البيِّن أنه لا حكم فيه بالفعل بل يمكن الحكم، وإلا[٤] لزم التسلسل.

وقد يقال: إن الشبح المرئي من بعيد هو الهوية العامة المشتركة بين الواجب والجواهر والأعراض، وأما خصوصية ذلك الهوية وجوهريتها

---

(١) كقولنا: كل حيوان متصف بصفة الإنسانية فهو ماشٍ، فإن كذب هذه القضية بانتفاء اتصاف جميع أفراد الحيوان بالإنسانية.

(٢) لأن الصورة الإنسانية آلة لملاحظة أفراد الإنسان دون ذلك الشبح المرئي، وغايته إن ذلك الشبح منشأ لتلك الملاحظة.

(٣) فيه أن الظاهر أن معتقده هو أن ذلك المرئي هو الفرد الإنساني، والخطأ في الصورة إنما هو باعتبار هذا الاعتقاد والحكم، تأمل.

(٤) أي: وإن لم يرد إمكان الحكم بالفعل يلزم التسلسل؛ لأنه على تقدير أن يكون الحكم بالفعل يلزم تصور طرفي الحكم، وهما الصورة، وذلك الشبح المرئي فتحصل صورة من ذلك، ويلزم الحكم بأن هذه الصورة الحاصلة لذلك الشبح، وعلى هذا فيلزم التسلسل.

وعرضيتها، فلا تدركها حتى لو سئلنا عن كثير منها لم نعلمها، ولم نقدر على الجواب عنها، ولو لم يكن المرئي هو الهوية المشتركة، بل هو الهويات المخصوصة لما كان الأمر كذلك؛ لأن رؤية الهوية المخصوصة يستلزم الإطلاع على الخصوصيات من الجوهرية والعرضية مثلاً، فلا تكون مجهولة مع أنها مجهولة، فقد ثبت أن المرئي المبصر ليس إلا الهوية المشتركة بين جميع الموجودات.

ومن البيِّن المكشوف أن صورة الإنسان ليست وجهًا غير مطابق للشبح المرئي؛ لأن الوجه الأخص لا يباين الأعم، وإن المعلوم بها ليس إلا الهوية المشتركة، وأنت تعلم أن هذا على تقدير تمامه لا يجدي نفعًا كثيرًا.

وههنا إشكال مشهور، وهو أن التصديق كالتصور صورة، وأن كل صورة مطابقة لذي الصورة، فيجب ألا يتصف التصديق بعدم المطابقة كالتصور أيضًا وإلا فما الفرق[1]؟! فليتأمل.

(قوله: لكنه لا يشتمل غير اليقينيات من التصديقات) الظنية والجهلية والتقليدية؛ إذ الكل يحتمل النقيض، أما الأول فحالاً، وأما الأخيران فمآلاً، وإطلاق العلم على التقليد بطريق المجاز.

(قوله: هذا) كما ذكرنا.

(قوله: ولكن ينبغي.... إلخ) لما حكم بشمول التعريف الأول لغير اليقينية، وبعدم شمول الثاني لها توهم بطلان أحد التعريفين طردًا وعكسًا، فأزاله بقوله: «ولكن ينبغي.... إلخ».

ولو قيل: التجلي: مطلق الانكشاف[2] والحمل على التام

---

(١) لعل الفارق أن الصورة التصديقية مشتملة على الحكم المطابق لما في نفس الأمر دون الصورة التصورية، تأمل.

(٢) قال في «شرح المواقف»: التجلي هو الانكشاف التام، فالمعنى: إنه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه أن يذكر انكشافًا تامًا لا اشتباه فيه، فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب، واعتقاد المقلد المصيب أيضًا؛ لأنه في الحقيقة عقدة على القلب، فليس فيه انكشاف تام وانشراح يتجلى به العقل. تمَّ كلامه. =

ذكر للعام، وإرادة للخاص من غير قرينة، وذلك غير جائز في التعريفات.

قلنا: المتبادر من المطلق هو الفرد الكامل، وحمل اللفظ في التعريفات على المتبادر واجب، فالتبادر قرينة المجاز.

وقد يناقش فيه بأن الانكشاف التام له مراتب مختلفة وغير منضبطة، والتعريف به تعريفًا بالمجهول سيما عند القائلين بالتفاوت بين اليقينيات.

والجواب: إن المراد به هو الانكشاف الموجب للتميز؛ بحيث لا يحتمل النقيض لا حالاً ولا مآلاً، ولا شك أنه متعين وأمر منضبط، وأنت خبير بأنه حينئذ يرجع مآل التعريف الأول إلى الثاني، ولا يتضح المراد به بدون رجعة إلى الثاني، فلا يتم حينئذٍ ما يقال في وجه كون الأول أحسن من الثاني من أن مفهومه في نفسه أمر واضح جلي، لا يحتاج فهمه إلى إضمار وتقدير ولا إلى أنظار دقيقة بخلاف الثاني، فإنه لا يتضح حق الاتضاح بدون الإضمار وتدقيق النظر، تدبر.

(قوله: لا يشمل الظن) والجهل المركب وتقليد المصيب، ووجه القصر على الظن غير ظاهر، والأولى أن يقال: «غير اليقينية» بدل الظن، ولعله أراد بالظن ما يقابل اليقين.

(قوله: لأن العلم. . . . إلخ) علة الإخراج دون علة الخروج، وفيه إيماء إلى قرينة المجاز.

* قال العصام: **(قوله: وأسباب العلم)** لما أثبت العلم بالحقائق ردًّا على السوفسطائية، وكان منشأ إنكارهم الطعن في الحس وبداهة العقل، أو النظر المتفرع عليهما عقبه بإثبات الحس والعقل، فقال: وأسباب العلم ثلاثة: إشارة إلى إثبات السببين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغة في تصحيح تحقق العلم بحقائق الأشياء، وإنما أتى بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر؛

= وفيه: إن التام هو الانكشاف بلا دغدغة حالية، فهو موجود في التقليد والجهل المركب، فإن أجيب عنه بأنه عبارة عما لا دغدغة فيه لا حالاً ولا مآلاً، قلنا: انتفاء الدغدغة في المآل أمر مجهول مع أنه حمل لعبارة التعريف على ما لا يفهم من العبارة أصلاً.

لئلا يتوهم عوده إلى العلم المتعلق بجنس حقائق الأشياء مع أن المراد: بيان أسباب العلم من غير ملاحظة إضافته إلى شيء، وعرف العلم على وجه اندرج فيه إدراك الحواس؛ لأنه مع كونه أرجح أنسب بجعل الحواس من أسباب العلم.

(قوله: هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به) لم يكتف بقوله: «يتجلى بها المذكور» لأن النور صفة يتجلى بها المذكور، وكذا كل صفة مما يتجلى بها موصوفها، لكن لا لمن قامت هي به، ولأن إدراك الحيوانات العجم داخل فيه وليس بعلم، فأخرجه بقوله: «لمن قامت هي به» لاختصاص «مَن» بالعقلاء، وفيه أنه لو فسر «من» بذوي العقول لخرج علم الواجب فيلغو قوله: للخلق، ولو فسر بذوي العلم لزم الدور، ويمكن دفعه بأن العلم المأخوذ في تفسير من أعم حتى يشمل الظن، فتأمل.

والمتبادر من الباء السبب المفضي، فتخرج الحياة والوجود مما هو شرط في التجلي، لا يقال: المتبادر هو السبب الحقيقي؛ لأنه صرفه عن الحقيقي قوله: «صفة» واكتفى في بيان التجلي بالاتضاح، ولم يحمله على الانكشاف التام؛ لئلا يخرج عنه التصديقات الغير اليقينية جميعًا، ونبه آخرًا على أنه لا يصح الاكتفاء في تفسيره بما هو ظاهر من مطلق الاتضاح، بل يجب تخصيصه إلى أن يخرج الظن دون غيره.

وفيه بحث؛ لأن صاحب «المواقف» قال: تسمية الظن والجهل والتقليد علمًا يخالف العرف واللغة والشرع.

وقال شارحه: يطلق العلم على التقليد مجازًا.

وقال في شرح هذا التعريف: التجلي: هو الانكشاف التام، فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضًا؛ لأنه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح تنحل به العقدة، هذا فترجيحه على التعريف الثاني؛ لشموله للتصديقات الغير اليقينية، بخلاف الثاني ترجيح بما يوجب المرجوحية، وحمل المذكور على الجاري على اللسان دون المذكور بالقلب؛ لأنه المتبادر من الذكر، لكن إطلاق المذكور بهذا المعنى على المعنى

تسمية للشيء باسم الدال، ونبه على أن المراد بالمذكور: المذكور بالإمكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر أصلاً، وفي وجود ما لم يذكر أصلاً ولو بوجه أعم، تأمل!!!

(قوله: بخلاف قولهم: صفة توجب تميزًا لا يحتمل النقيض) إشارة إلى ترجيح التعريف السابق، وتنبيه على وجه اختياره، وقد عرفت نبذًا مما يتعلق ببعض ما ذكره لترجيحه في قوله: «وللتصورات بناء على ما زعموا من أنها لا نقائض لها» على ما زعموا إشارة إلى مرجح آخر للأول عليه، وهو ظهور شمول الأول للتصورات وضعف شموله لضعف المبنى؛ لأن كثيرًا من الأحكام المنطقية مبنية على إثبات النقيض في التصور، وفيه أن إثبات الأحكام للنقيض في التصور لا يتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور، فليكن الإطلاق مجازيًا، ولو سلم فليكن المراد بالنقيض: النقيض في التصديق، ويكفي في صحة استعماله في التعريف كونه أشهر وأظهر من النقيض في التصور.

نعم التعريف الأول مرجح حتى قيل: إنه أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم.

ومن وجوه الترجيح: إنه لم يحفظ هذا التعريف عن الانتقاض بإدراك الحيوانات، وقد حُفظ التعريف الأول وقد عرفت ما فيه، وإن إخراج الجهل المركب عنه يحوج إلى مزيد تمحل في عدم احتمال النقيض بأن يراد عدم احتمال النقيض حالاً أو مآلاً، فإن الجهل المركب يحتمل أن يظهر في دليله ضعف، فيحتمل المجهول نقيض ذلك التمييز، وإنه يجب اعتبار تقييد إيجاب التمييز بإيجاب التمييز لمحلها ليخرج عنه أمثال الشجاعة، فإنها توجب تمييزًا لكن لا لمحلها بل لمن لاحظها، بخلاف العلم فإنه يجعل محله مميزًا كما يجعله متميزًا كالشجاعة، وإنه يقتضي ألا يكون النفي والإثبات علمًا بل ما يوجبهما، وكذا التصور، وإنه يحتاج إسناد قوله: «لا يحتمل» أي: التمييز إلى التجوز، والمقصود: نفي احتمال متعلق التمييز نقيض التمييز، وأنه يتجه عليه العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع احتمال عدمها؛ إذ لا شبهة في إمكانه، ويحتاج دفعه إلى دقة.

* قال الكفوي: (**قوله: عقبه بإثبات الحس**) لا يخفى أن لما ظرف لجوابه وسبب له، وهذا يقتضي أن يكون التعقيب في وقت إثبات العلم مع أنه ليس كذلك، فلا بد من تجريد لما عن الظرفية، وجعلها لمجرد السببية، ولو قُرِئ باللام الجارة وما المصدرية استغنى عن التجريد، بقي الكلام في السببية لعدم ظهورها؛ إذ الإثبات والكون المذكورات لا يصيران سببًا للتعقيب المذكور، إلا أن يقال: لو لم يثبت العلم، ولم يكن منشأ الإنكار ما ذكر لكان الآن في صدد الإثبات والتعقيب بشيء آخر، فلما أثبت وكان صار هذا سببًا للتعقيب بالمذكور. هكذا قال في حاشيته على «شرح الشمسية» عند تقسيم القضية إلى الحملية والشرطية.

ولا يذهب عليك أن الأولى أن يقال: لما أثبت العلم بالحقائق أراد أن يحقق ذلك ببيان أسباب العلم فقال... إلخ، أو يقال: لما كان منشأ إنكارهم الطعن في الحس وبديهة العقل والنظر المتفرع عنهما أراد أن يثبت سببًا آخر للعلم يوجب العلم قطعًا، وهو الخبر الصادق فقال ما قال، فتدبر.

(**قوله: عوده إلى العلم**) وكذا إلى التحقق أو إلى الثبوت.

(**قوله: لأن النور صفة... إلخ**) وليس بعلم فلو لم يذكر قوله: «لمن قامت هي به» لدخل في التعريف فينتقض.

(**قوله: وكذا كل صفة**) أي: وكالنور في كونه صفة ينجلي بها المذكور كل صفة مما ينجلي بها موصوفها، فقوله: مما ينجلي بيان لكل صفة وتقييد له احترازًا عن كل صفة لا ينجلي بها موصوفها.

(**قوله: لا لمن قامت هي به**) بل بغيره.

(**قوله: ولأن إدراك الحيوانات العجم داخل فيه**) فيه نظر؛ فإن التجلي إذا حمل على الانكشاف التام كما يؤول إليه آخر كلام الشارح يخرجه ولو سلم ذلك، فلا نسلم أنه ليس بعلم، كيف وقد ذهب الشيخ الأشعري ومن تبعه إلى أنه علم، وإن ردَّه الجمهور.

قال في «شرح المقاصد»: وعند الشيخ أبي الحسن الأشعري الإحساس

بالشيء علم به، فالإبصار علم بالمبصرات، والسماع علم بالمسموعات، وهكذا البواقي. انتهى، وكذا في «المواقف» وغيره.

وما ذكره الشارح في «شرح المقاصد» حيث قال: والحق أن إطلاقه على الإحساس مخالف للعرف واللغة، فإنه اسم لغيره من الإدراكات لا ينافي إطلاقه عليه موافقًا للاصطلاح؛ إذ لا مشاحة في الاصطلاح كما مرَّ، نعم رعاية الموافقة في الأمور المشهورة بين الجمهور أولى، وأوجب كما في «شرح المواقف» ثم الظاهر أن من ذهب إلى أنه علم لم يفرق بين إحساس العقلاء وبين إحساس البهائم.

(قوله: فأخرجه) أي: أخرج إدراك الحيوانات العجم خصَّ إخراجه بالذكر مع أنه يخرج به أمثال النور أيضًا؛ لما أنه قد علم خروجه به من قوله: «لكن لا لمن قامت هي به».

(قوله: بذوي العقول) الأولى بذوي العقل.

(قوله: فيلغو قوله: للخلق) وأنت خبير بأنه إنما يلغو لو كان قيدًا للعلم، وأما إذا كان قيدًا لأسباب العلم كما سيجوزه، فلا يلغو، فتأمل.

(قوله: فتأمل) يحتمل أن يكون إشارة إلى ما سينقله عن صاحب «المواقف» من أن تسمية الظن علمًا يخالف العرف واللغة والشرع، فتأمل.

ويحتمل أن يكون إشارة إلى أن العلم بأن العلم المأخوذ في تفسير من أعم يحتاج إلى العلم، بأن العلم المعرف أخص منه، والعلم بأنه أخص يتوقف على العلم به فيلزم الدور، ويحتمل أن يكون إشارة إلى أن العلم الأعم يتناول إدراكات الحيوانات العجم، فيفوت المقصود، وهو إخراج تلك الإدراكات بقوله: «لمن قامت هي به».

(قوله: والمتبادر من الباء... إلخ) الظاهر أنه تخريج للتعريف بجعل الباء بمعنى السبب المفضي، وهذا يخالف ما سيأتي منه عند قول الشارح.

قلنا: هذا على عادة المشايخ من أن حاصل الجواب إرادة السبب الظاهري المقصود المهم، فتأمل.

(قوله: لأنه صرفه عن الحقيقي قوله: صفة) إذ الظاهر أن الصفة لا تصلح أن تكون سببًا حقيقيًا.

(قوله: واكتفى في بيان التجلي بالاتضاح... إلخ) حمل كلام الشارح على أن التعريف الأول أعم من الثاني؛ لشموله التصديقات الغير اليقينية ماعدا الظن من الجهل المركب، واعتقاد المقلد المصيب بخلاف التعريف الثاني، فاعترض عليه بأنه يخالف ما في «المواقف» وشرحه.

أقول: لا شك أن ظاهر كلام الشارح يشعر بذلك المعنى، إلا أن مراده ليس ذلك بل أن الأول بحسب الظاهر أعم من الثاني، لكن يجب تطبيقه على الثاني بحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل غير اليقينيات، فمراده بالظن غير اليقيني، فإنه كثيرًا ما يستعمله بهذا المعنى كما لا يخفى على من تتبع كلامه في «شرح المقاصد»، كيف وقد صرح في مبحث الإدراك من الكيفيات النفسانية من «شرح المقاصد» بأنه قد يراد بالظن ما ليس بيقين فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد.

وأيضًا صرح في بحث تعريفات العلم من «شرح المقاصد» بأن لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معانٍ منها ما يشمل التصور المطابق، والتصديق اليقيني على ما هو الموافق للعرف واللغة، ولهم فيه عبارتان:

الأولى: صفة يتجلى بها المذكور... إلخ؛ أي: صفة ينكشف بها ما يذكر، ويلتفت إليه انكشافًا تامًا لمن قامت به تلك الصفة، ثم قال: وبالجملة فقد خرج الظن والجهل؛ إذ لا تجلي فيهما، وكذا اعتقاد المقلد؛ لأنه عقدة على القلب والتجلي انشراح وانحلال للعقدة.

والثانية: صفة توجب تمييزًا... إلخ، ولا يخفى أنه نصَّ فيما ذكرناه.

(قوله: لأن صاحب «المواقف»... إلخ) لا يخفى أن ما ذكره صاحب «المواقف» لا ينافي ما استفاده من كلام الشارح ها هنا؛ لجواز أن يكون مبنيًا على الاصطلاح، ولا بأس بأن يخالف الاصطلاح العرف واللغة والشرع؛ إذ لا مشاحة في الاصطلاح كما قال صاحب «المواقف» عقيب قوله ذلك: فالصحيح

أن يتمسك بما قاله الشارح في «شرح المقاصد» من خروج الظن والجهل والتقليد عن التعريف بالتجلي كما نقلناه.

(**قوله: وقال شارحه... إلخ**) لا أرى وجهًا لهذا النقل ها هنا.

(**قوله: وقال في شرح... إلخ**) أي: وقال شارح «المواقف» قدس الله سره.

(**قوله: فترجيحه... إلخ**) قد عرفت أنه ليس قصده إلى ترجيحه على التعريف الثاني لشموله لغير اليقينيات، نعم يستفاد من كلامه أن الأول راجح على الثاني؛ لشموله إدراك الحواس والتصورات بلا تعسف بخلاف الثاني، وإن الثاني راجح على الأول؛ لظهور عدم شموله لغير اليقينيات، بخلاف الأول كما سيذكره.

(**قوله: وحمل المذكور على الجاري على اللسان**) أخذ حمله عليه من قوله: «ويمكن أن يعبر عنه» فإن التعبير إنما يستعمل فيما هو باللسان، وفيه: إنه إنما يدل على حمله عليه إن كان قوله: «ويمكن أن يعبر عنه» عطف تفسير لما يذكر، لكنه يجوز أن يكون عطف مغاير على مغاير بأن يراد بالأول الذكر القلبي، وبالثاني اللساني إشارة إلى التوجيه بعموم المشترك، كما جوَّز البحرأبادي في قوله: ما يذكر ويلتفت إليه في «شرح المقاصد» بحمل يذكر على اللسان ويلتفت على القلبي.

(**قوله: لأنه المتبادر من الذكر**) الأولى منه «أو من المذكور».

(**قوله: بهذا المعنى**) أي: بمعنى الجاري على اللسان.

(**قوله: ليشمل**) أي: التعريف.

(**قوله: إشارة إلى ترجيح التعريف السابق**) حمل كلام الشارح على ترجيح التعريف الأول على الثاني، وبيَّن وجوهًا للترجيح، ولك أن تحمله على ترجيح التعريف الثاني على الأول؛ بجعل معناه: إن الأول بحسب ظاهره يشمل التصديقات الغير اليقينية مع أنها ليست بعلوم عندهم، بخلاف الثاني حيث لا يشملها، لكن ينبغي أن يخرج عن الظاهر، وبوجه يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل غير اليقينية، بقرينة أن العلم عندهم مقابل للظن؛ أي: غير اليقينية لما عرفت.

ومن وجوه الترجيح: إن الأول لم يحفظ عن الانتقاض بغير اليقينية كما عرفت، وقد حفظ الثاني عنه، وأما حمل التجلي على الانكشاف التام، فمع كونه حملاً للعام على الخاص من غير قرينة، وكونه مستلزمًا للانتقاض بخروج تصور الشيء لا بكنهه؛ إذ ليس فيه انكشاف تام للمعلوم كما قال الطوسي في حاشية «شرح المواقف»: يلزم التعريف بالمجهول، فإن الانكشاف التام له مراتب مختلفة غير منضبطة سيما عند القائلين بالتفاوت بين اليقينيات.

وجواب القزويني بأن المراد هو الانكشاف الموجب للتمييز؛ بحيث لا يحتمل النقيض لا حالاً ولا مآلاً ارتكاب تمحل لا يجوز ارتكابه في التعريفات، وإن السببية المستفادة من الباء في «بها» إن حملت على التامة لم يصدق التعريف على شيء من أفراد العلم، وإن حملت على الناقصة يصدق على كثير من الأغيار، والحمل على السبب القريب الذي لم يتوقف حصول ذلك التجلي بعد حصوله على شيء ـ كما قال البحرأبادي ـ ليس بشيء؛ لأن ذلك السبب القريب ليس إلا الإيجاد.

والحمل على الإضافي تعسف لا يليق بمقام التعريف، كما قال القزويني: وإن المذكور من الألفاظ المشتركة فلا يجوز استعماله في التعريف لا سيما إذا كان من غير قرينة واضحة، وأنه محوج إلى ارتكاب التجوز في إطلاقه على المعنى؛ بأن يجعل من قبيل تسمية الشيء باسم داله ـ كما ذكره المحشي ـ مع أنه لا قرينة عليه سوى الفساد، وأنه يحتاج إلى تقدير؛ لئلا يخرج العلم بما لم يذكر أصلاً كما أشار إليه الشارح، وإن التجلي إنما يكون للنفس وصورة المبصرات حاصلة في الرطوبة الجليدية على ما في «شرح المقاصد»، فيخرج الإحساس عن التعريف، فيحتاج إلى أن يقال: حواس الإنسان آلات للنفس المدركة، فيرتسم بكل واحدة منها في الذهن صورة بها يمتاز، وينكشف المحسوس للنفس كما في «الحاشية الشريفية العضدية» وإثباته على تقدير صحته يحتاج إلى أنظار دقيقة.

(قوله: وقد عرفت مثبتًا) يعني: قوله: «ترجيح بما يوجب المرجوحية»، وقوله: «وفيه: إنه لو فسر... إلخ».

(قوله: وهو ظهور شمول... إلخ) الظاهر وهو شمول الأول للتصورات بلا ضعف، وضعف شمول الثاني لها؛ إذ لا تقابل بين ظهور الشمول وبين ضعفه.

(قوله: وضعف شموله) أي: شمول الثاني.

(قوله: لضعف المبني) وهو ما زعموا من أنها لا نقائض لها.

(قوله: لأن كثيرا من الأحكام المنطقية... إلخ) مثل قولهم: نقيضا المتساويين متساويان، وعكس النقيض أخذ نقيض الموضوع محمولاً، وبالعكس تأمل.

أقول: يمكن أن يقال: ضعف المبنى؛ لأن مبناه على تفسير النقيضين بالمتمانعين لذاتهما، فإنه حينئذٍ لا يكون للتصور نقيض؛ إذ لا تمانع بين التصورات، وأما إذا فسرا بالمتنافيين لذاتهما، فكان له نقيض فقولهم: لا نقائض للتصورات مما لا ثبت له.

قال الشريف في «الحواشي العضدية»: يمكن أن يقال: المتناقضان هما المفهومان المتنافيان لذاتهما، والتنافي إما في التحقق والانتفاء كما في القضايا، وإما في المفهوم بأنه إذا قيس أحدهما إلى الآخر أشد بعدًا من جميع ما سواه، فيوجد في التصورات أيضًا كمفهومي الفرس واللا فرس، وبهذا المعنى قيل: رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه عن شيء أو رفعه في نفسه. انتهى.

(قوله: لا يتوقف) وقد عرفت أن إثباتها ممكن على تقدير التوقف أيضًا.

(قوله: على كون النقيض) أي: على وجوده.

(قوله: حقيقة) حال من النقيض.

(قوله: مجازيًا) بأن يذكر النقيض، ويراد ما يشابهه.

قال الشريف في «الحواشي العضدية»: ما ذكره المنطقيون من تعارض أطراف القضايا، فعلى وجهين:

أحدهما: أن يعتبر نسبة الأطراف إلى الذات تقييدًا إيجابيًا أو سلبيًا، ويسمون هذا نقيضًا بمعنى السلب.

وثانيهما: أن يلاحظ مفهوماتها من حيث هي، ويجعل معنى حرف السلب مضمومًا إليها سائرًا معها شيئًا واحدًا، ويسمونه نقيضًا بمعنى العدول، وكلاهما مجاز على التأويل.

(**قوله: ولو سلم فليكن... إلخ**) يعني: إنه لو سلم أن إثبات أحكام النقيض في التصور يتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور وإن للتصورات نقائض، فيجوز أن يكون المراد بالنقيض المذكور في التعريف، وفي قولهم: «لا نقائض للتصورات» هو النقيض في التصديق، وهو التمانع لذاته لا النقيض في التصور، ولا ما هو الأعم منهما، ولا شك أنه لا نقائض للتصورات بهذا المعنى، ولا احتمال لها للنقيض، فلا ضعف لا للمبنى ولا للشمول هنا.

ويمكن أن يقال أيضًا: لو سلم أن المراد بالنقيض في التعريف ما هو الأعم، فيجوز ألا يكون في التصورات احتمال النقيض أصلاً كما قيل، ولذا لا يوصف التصور بعدم المطابقة كما في «شرح المواقف»، نعم يحتمل أن يتصور اللا إنسان لكنه تصور آخر، فتأمل.

(**قوله: ويكفي في صحة استعماله... إلخ**) إشارة إلى الجواب عما يكاد أن يتوهم ها هنا من النقيض إما مشترك بين النقيض في التصديق وبين النقيض في التصور، وإما حقيقة في الأول مجاز في الثاني، وإما العكس فمما لا مساغ له، وعلى كلا التقديرين لا يجوز استعماله في التعريف، وتقرير الجواب ظاهر.

(**قوله: قيل: أحسن ما قيل**) القائل هو السيد الشريف في كتبه.

(**قوله: وقد عرفت ما فيه**) إشارة إلى ما ذكره سابقًا بقوله: «وفيه: إنه لو فسر... إلخ» وقد عرفت ما فيه آنفًا، فتذكر.

(**قوله: عنه**) أي: عن التعريف الثاني.

(**قوله: حالاً أو مآلاً**) فيه: إنه لا حاجة إلى هذه الإرادة، بل المراد أنه لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه كما في «شرح المختصر العضدي» فيخرج الجهل المركب، وليس فيه مزيد تمحل بل هو المتبادر من الإطلاق.

(**قوله: فيحتمل المجهول**) أي: بالجهل المركب.

(**قوله: وإنه يقتضي ألا يكون... إلخ**) وهذا المقتضى باطل؛ لأنه مخالفة

لما تقرر عندهم كما قيل، أو لأنه ليس لنا صفة وراء هذه المذكورات توجبهما كما قيل أيضًا.

أقول: فيه بحث؛ أمَّا أولا فلأن هذا الاقتضاء مبني على ما حققه الشريف في كتبه من أن التمييز في التصور هو الصورة الحاصلة في الذهن، ومتعلقه الماهية المتصورة، وفي التصديق اليقيني هو الإثبات والنفي، ومتعلقه الطرفان.

وأما على ما قيل من أن الأظهر أن المراد بالصفة هو الصورة والنفي والإثبات، وبالتمييز كشف المعلوم، أو أن المراد به أيضًا هو الصورة والنفي والإثبات والتغاير الاعتباري كافٍ في الإيجاب كما في قولهم: الضرب يوجب التأديب، فلا اقتضاء كما لا يخفى.

وأما ثانيًا: فلأن كون النفي والإثبات، وكذا التصور على ما ذهب إليه الفلاسفة، فلا بأس بمخالفة المتكلمين لهم في ذلك، وأيضًا عدم صفة وراء هذه المذكورات ممنوع.

(قوله: إلى التجوز) إمَّا في الحذف وإما في الإسناد، وذلك لأن المراد من النقيض نقيض التمييز، فيكون المعنى أن ذلك التمييز لا يحتمل نقيض نفسه، ولا يخفى أنه لا معنى لعدم احتمال الشيء نقيض نفسه هكذا حقق الشريف في «حاشية المختصر».

قال المحشي القزويني: والوجه الوجيه في التوجيه هو أن يراد بالتمييز المعنى المصدري، وبالنقيض نقيض المتعلق؛ أعني: الوقوع واللا وقوع في التصديق، والماهية المتصورة في التصور، ويراد بالضمير الذي في يحتمل المتعلق أيضًا، وحاصله ألا يكون معه عند العالم احتمال المتعلق لنقيض المتعلق، وتجويز وقوع الطرف المخالف له بدله.

(قوله: وأنه يتجه عليه) أي: على التعريف الثاني؛ يعني: إنه يتجه عليه أنه غير جامع لعدم صدقه على العلوم العادية لكون متعلقها محتملاً لنقيضها مع أنها من أفراد العلم، والمراد بالعلوم العادية العلوم بالأمور التي يكون موجب العلم بها العادة كالعلم بكون الجبل حجرًا، فإنه يحتمل أن يكون الجبل ذهبًا للإمكان الذاتي.

(قوله: إلى دقة) من أراد الاطلاع عليه، فليرجع إلى شرح «المختصر» وحواشيه.

* قال ولي الدين: **(قوله: مع أن المراد... إلخ)** ولا يخفى عليك أنه يفهم من هذه العلاوة الجواب عما اعترض به على الشارح فيما سبق من أنه لا وجه لتأخير تعريف العلم عن قوله: «والعلم بها متحقق» إلى قوله: «وأسباب العلم» وتقرير الجواب قد تقدم منا هنالك فارجع ثمة.

(قوله: مع كونه أرجح) وذلك لأنه مذهب أبي الحسن الأشعري واختيار المتأخرين، وإن ذهب الجمهور إلى أنه نوع آخر من الإدراك مقابل للعلم وهو الموافق للعرف واللغة، وفيه رمز إلى الرد على المحشي الخيالي حيث قال: لكن عده علمًا يخالف العرف واللغة، فإن البهائم ليست من أولي العلم فيهما، ولا فرق في الإدراك الحسي بين البهائم وغيرها، وجعل الإحساس من العقلاء علمًا كما يشير إليه كلمة «من» في قوله: «من قامت هي به» غير مفيد، إلا أن يرجع إلى مجرد تحكم واصطلاح. انتهى.

وقال بعض الأفاضل: ويمكن أن يقال: إن العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الإحساسي، وأما العلم الإحساسي فهو ثابت لها فلا مخالفة.

وقيل: المراد بإدراك الحواس: إدراك العقل بالحواس لا نفس الحواس، بدليل قولهم: «المدرك إنما هو العقل» وبدليل أنه سيجيء أن الحواس إنما هو الآلات للإدراك، فلا ترد المخالفة.

(قوله: لاختصاص «من» بالعقلاء) كما هو المشهور، لكن قال سيد المحققين في «شرح المفتاح»: يجوز استعمال «من» الموصولة في الجنس من ذوي العلم ومن غيرهم أيضًا بطريق التغليب.

ويشعر بهذا ما ذكره الشارح في «شرح المقاصد» حيث قال في تفسير تعريف العلم: أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت إليه انكشافًا تامًا لمن قامت به تلك الصفة إنسانًا كان أو غيره. انتهى.

(قوله: لخرج علم الواجب) وفيه أن الفاضل السمرقندي صرح بأن القوم أطلقوا لفظ العقل على الواجب تعالى، اللهم إلا أن يقال: إن ما ذكره

السمرقندي في «شرح القسطاس» مبني على مذهب الحكماء، وما ذكره هذا المحشي مبني على مذهب المتكلمين.

(قوله: فتأمل) لعل وجه الأمر بالتأمل إلى أنه يمكن أن يدفع الدور بأن يحمل أحدهما على اللغوي وثانيهما على الاصطلاح، ويمكن أن يكون إشارة إلى أن ما ذكره من الدفع إنما يستقيم على تقدير أن يكون المراد بالعلم المعرف هو اليقيني وإلا فلا يدفع به الدور كما لا يخفى.

(قوله: وقال شارحه) الظاهر أن يقال: «شارحه قدس سره» أو ما يؤدي مؤداه، وإلا فلفظ الشارح منهم يشمل الشارح سيف الدين الأبهري، والشارح الكرماني، والشارح الآخر من بعض الأفاضل، لكن المتبادر من المطلق هو الفرد الكامل، وهو الشارح ـ قدس سره ـ كما أن المتبادر من إطلاق شارح «المختصر» هو القاضي عضد الدين وإن كان له شراح كثيرون.

(قوله: لكن إطلاق... إلخ) وذلك أن المذكور به صفة اللفظ لا المعنى، وإطلاق المذكورية على المعنى من قبيل تسمية المدلول باسم الدال.

(قوله: ويكتفي في صحة... إلخ) هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره أن النقيض إما مشترك بين نقيضي التصديق، والتصور وإما حقيقة في أحدهما ومجاز في الآخر، وكلا التقديرين لا يجوز استعماله في التعريف، وتقرير الجواب ظاهر.

(قوله: وقد عرفت ما فيه) وهو إشارة إلى ما ذكره سابقًا بقوله: «وفيه أنه لو فسر... إلخ».

(قوله: مميِزًا) هو بكسر الياء صيغة اسم الفاعل.

* قال الخيالي: **(قوله: ويمكن أن يعبر عنه)** إشارة إلى أن المذكور من الذكر بالكسر، وهو ما يكون باللسان، وإنما لم يُجعل من المضموم، وهو ما يكون بالقلب، وإن صحَّ ذكره في تعريف العلم لعمومه مثل الظن والجهل حملاً للفظ على الشائع المتبادر.

(قوله: فيشمل إدراك الحواس) لكن عده علمًا يخالف العرف واللغة، فإن البهائم ليست من أولي العلم فيهما.

(قوله: لا يحتمل النقيض) أي: نقيض التمييز كما هو الظاهر، والاحتمال لمتعلقه، وإنما وصف التمييز به مجازًا، ثم التمييز في التصور الصورة، ومتعلقه الماهية المتصورة، وفي التصديق: الإثبات والنفي، ومتعلقه: الطرفان، والعلم بهذا المعنى ينقسم بأنه إن خلا عن الحكم بأن لم يوجب إياه فتصور وإلا فتصديق.

(قوله: بناءً على عدم التقييد بالمعاني) فإن المعاني ما ليست من الأعيان المحسوسة بالحس الظاهر، فخرج الإحساسات، لكن يرد عليهم أنهم صرحوا بأن الجزئيات العينية تدرك علمًا، كإدراك زيد قبل رؤيته، وإحساسًا كإدراكه عند الرؤية، ومقتضى التعريف ألا تعلم تلك الجزئيات، وغاية ما يتكلف أن يقال: مثل زيد إذا أخذ على وجه جزئي فعين، وعلى وجه كلي فمعنى، ولا يدرك قبل الرؤية إلا على وجه كلي، هذا والأمر في إدراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل.

(قوله: بناءً على أنها لا نقائض لها) أي: لتمييزها الذي هو الصورة، فلا يرد عليه أن التصور غير التميز، والمعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التميز، فلا يصح البناء المذكور، ومن ها هنا قيل: المراد بالنقيض: نقيض الصفة، وقد يجاب عنه بأن عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور، فيصح البناء المذكور، لكن لا يخفى أن دعوى الفرعية مما لا ثبت له.

إن قلت: كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة، فلو سلم أن للتصور نقيضًا فمتعلقه لا يحتمل نقيضه، فلا معنى للبناء على عدم النقيض.

قلت: هذا إنما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه، فإنه لو فرض أن اللاضاحك بالفعل فلا شك أن الإنسان المتصور بأحدهما يحتمل أن يتصور بالآخر، على أن بناء شيء على شيء في الواقع لا ينافي وجود مبني آخر له في التقدير.

(قوله: على ما زعموا) فيه تضعيف قولهم: «لأنه يبطل كثيرًا من قواعد المنطق» مثل قولهم: «نقيضا المتساويين متساويان» وعكس النقيض أخذ نقيض الموضوع محمولاً وبالعكس.

والتحقيق: إنه إن فسر النقيضان بالمتمانعين لذاتهما لا يكون للتصور نقيض؛ إذ لا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة، وإن فسر بالمتنافيين لذاتهما كان له نقيض، ومن ها هنا قيل: نقيض كل شيء رفعه؛ أي: سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن غيره، والأشهر هو الأول، وقول المنطقيين محمول على المجاز.

وأيضًا يلزم منه أن يكون جميع التصورات علمًا، مع أن المطابقة شرط في العلم، وبعض التصورات غير مطابق كما إذا رأينا حجرًا من بعيد، فحصل منه صورة إنسان.

وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الإنسان وتصور له ومطابق له، والخطأ في الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المرئي، هذا هو المشهور بين الجمهور، ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه، والمتصور في المثال المذكور هو الشبح، والصورة الذهنية آلة لملاحظته، فتدبر فإنه دقيق!.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وإن صحَّ ذكره... إلى آخره)** يعني: وإن صحَّ ذكر الذكر المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين، بل هو شامل للظن والجهل المركب كما أن العلم المعرف ها هنا كذلك.

وما قاله الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من أنه إشارة إلى رد ما قيل: لو جعل المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه؛ لأنه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به.

فأجاب بأن الذكر بالضم أعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب؛ لأن كل واحد منهما يحصل في القلب، كما أن العلم يحصل في القلب، فجاز التعريف به ليس بشيء؛ إذ لا معنى لتوهم الدور؛ لأن الذكر بالمعنى اللغوي، والعلم المعرف بالمعنى العرفي على أنه إذا كان المذكور عامًا، والعلم خاصًا يجب أن يحمل التجلي على الانكشاف التام؛ ليكون التعريف بالمساوي، فلا معنى لقول الشارح: «أي: يتضح ويظهر» فإنه تعميم للتجلي بحيث يشمل التام وغيره، ويدل عليه قوله: «لكنه ينبغي أن يحمل التجلي» انتهى.

(قوله: حملاً. . . إلخ) علة لقوله: «وإنما لم يجعله من المضموم».

وفي «شرح المقاصد» ما يشعر بأنه من الذكر المضموم، حيث قال: «أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت إليه» لكن الشارح قال بعده: «وقد يتوهم أن المراد بالمذكور المعلوم» إلا أنه ترك ذكر المعلوم تفاديًا عن الدور. انتهى.

ولا يخفى أن قوله: «وقد يتوهم» يدل على أنه ليس من الذكر المضموم، فلا بد أن يقال: إن نسبة التوهم ليس لأجل أنه جعل المذكور بمعنى: المعلوم، بل لأجل توهم أن ذكر المعلوم يستلزم الدور وإن تغير اللفظ يدفعه.

وأما ما قاله الفاضل الحلبي من أن بين ما ذكره الشارح ها هنا وبين ما ذكره في «شرح المقاصد» تدافعًا ظاهرًا حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم، فليس بشيء؛ لأن اختيار توجيه في كتاب وآخر في كتاب آخر ليس من التدافع في شيء.

(قوله: لكن عدها علمًا يخالف العرف واللغة) نقل عنه، ولا يمكن الفرق في الإدراك الحسي بين البهائم وغيرها، وجعل الإحساس من العقلاء علمًا كما يشعر به كلمة من في قوله: «لمن قامت هي به» غير مقيد؛ لأنه يرجع إلى مجرد تحكم واصطلاح. انتهى.

ويمكن أن يقال: إن العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الإحساسي، وأما العلم الإحساسي فهو ثابت لها فلا مخالفة.

وقيل: «المراد بإدراك الحواس إدراك العقل بالحواس لا نفس الإحساس» بدليل قولهم: «المدرك إنما هو العقل» وبدليل أنه سيجيء أن الحواس إنما هي آلات للإدراك فلا يرد المخالفة.

(قوله: أي: نقيض التمييز) فيكون التقدير صفة توجب تمييزًا لا يحتمل متعلقه نقيض التمييز؛ والمعنى: إنه أمر حقيقي قائم بمحله ـ أعني: النفس ـ يوجب له أن يميز الشيء عما عداه تمييزًا لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق نقيض ذلك التمييز، فلا بد من اعتبار المحل؛ لأن التمييز الذي أوجبه الصفة إنما هو صفة له، فإن المتميز ظاهرًا هي النفس، والصفة آلة للتمييز؛ ولذا قيل: «يتوجب تمييزًا» ولم يقل: «تميز تمييزًا».

ولا بد من اعتبار المتعلق، فإن تميزه إنما هو لشيء يتعلق به، وهو الذي لا يحتمل نقيض التمييز، فقوله: صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحياة والسواد وغيرهما، وبقوله: «توجب تمييزًا» خرج من الحد الصفات التي توجب لمحلها التمييز فقط لا التمييز، وهي ماعدا الصفات الإدراكية، فإن القدرة مثلاً توجب أن يكون محلها متميزًا عن العاجز لا أن يكون محلها مميزًا لشيء بخلاف الصفات الإدراكية، فإنها توجب لمحلها التمييز للأشياء كما توجب التمييز عن الأشياء.

وبقوله: «لا يحتمل النقيض» أي: لا يحتمل نقيض التمييز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد، فإن الظن والشك والوهم توجب لمحلها تمييزًا يحتمل النقيض في الحال، والجهل المركب والتقليد يوجبان تمييزًا يحتمل نقيضًا في المآل.

أما في الجهل: فلأن الواقع في نفس الأمر خلافه، فيجوز أن يطلع عليه فيما بعد.

وأما في التقليد: فلعدم استناده إلى موجب من حس أو بديهية أو عادة أو برهان، فيجوز أن يزول بتقليد آخر، ثم إن كان المعرف العلم الشامل لعلم الواجب، وغيره يجب أن يترك الإيجاب المفهوم من قوله: «توجب علمًا» سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب أو بطريق العادة كما في علم الخلق.

وإن كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصها بالإيجاب العادي على ما هو المذهب من استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء؛ فالمعنى: إن العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشيء، توجب أن تكون النفس مميزًا له تمييزًا لا يحتمل النقيض.

قال بعض الفضلاء: فيه أن إخراج الشك والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه؛ لأن كلاً منهما تصور على ما بيِّن في محله، والتصور داخل في التعريف بناء على أنه لا نقيض له أصلاً، فلا وجه لإخراجه بل لا وجه لصحته أصلاً.

قلت: الشك والوهم من حيث إنه تصور للنسبة من حيث هي هي لا

نقيض له، وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم، وأما باعتبار أنه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والإثبات على سبيل التجويز المساوي أو المرجوح؛ ولذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض، فإن النسبة من حيث إنه يتعلق بها الإثبات يناقضها من حيث إنه يتعلق بها النفي، وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد السند ـ قدس سره ـ في «حاشية شرح مختصر الأصول».

(قوله: كما هو الظاهر) لأنه الأسبق إلى الفهم؛ لأنه مذكور صريحًا، ولأنه موافق لما قالوا: إن اعتقاد الشيء كذا مع اعتقاد أنه لا يكون إلا كذا علم، ومع احتمال أنه لا يكون كذا احتمالاً مرجوحًا ظن.

وفيه إشارة إلى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بأن يراد نقيض المتعلق، ويكون المراد بالتمييز المعنى المصدري؛ أعني: الكشف والإيضاح؛ فالمعنى: صفة توجب لمحلها أن يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه، وحينئذ تكون الصفة نفس الصورة والنفي والإثبات لا ما يوجبها، أو يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والإثبات، وحينئذ تكون الصفة ما يوجبها، ولا يخفى ما فيه؛ لأن الشيء لا يكون محتملاً لنقيضه أصلاً؛ إذ الواقع لا يكون إلا أحدهما، فلا وجه لذكره إلا أن يقال: المتعلق وإن لم يكن محتملاً لنقيضه في نفس الأمر لكن يحتمله عند المدرك بأن يحصل كل منهما بدل الآخر، فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفًا وإيضاحًا، لا يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك.

أما في التصور فلانتفاء النقيض، وأما في التصديق فلأن متعلقه؛ أعني: وقوع النسبة مثلاً في نفس الأمر له نقيض هو اللاوقوع فيه، فإذا لم يكن التصديق؛ أعني: إدراك الوقوع أو اللاوقوع جازمًا مطلقًا مأخوذًا من حس أو بديهية أو عادة أو برهان احتمل متعلقه؛ أعني: الوقوع مثلاً لنقيضه، وهو اللاوقوع إذا كان بجميع الشرائط المأخوذة لا يكون متعلقه محتملاً لنقيضه أصلاً لا في الحال ولا في المآل، فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة أولاً وقوعها لا الطرفين؛ إذ لا معنى لاحتمالهما نقيض نفسهما،

وهذا؛ أعني: حمل الاحتمال على حصول أحدهما بدل الآخر مع أن المتبادر من احتمال الشيء الآخر أنه يجوز أن يتصف به كما في الاعتقاد الظني، فإن طرفيه يجوز أن يتصف به وبنقيضه، وهو وجه عدم ظهور هذا الوجه، ويحتمل أن يراد نقيض الصفة، وسيجيء تحريره إن شاء الله تعالى.

(**قوله: وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه... إلخ**) يعني: إن ضمير الفاعل المستتر في «لا يحتمل» راجع إلى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز، فإن التمييز إنما يكون لشيء معين، وإنما لم يكن راجعًا إلى نفس التمييز؛ لأنه إن كان المراد به المعنى المصدري، فلا نقيض له أصلاً لا في التصور ولا في التصديق، وإن كان ما به التمييز؛ أعني: الصورة والنفي والإثبات، فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه إلا أن تتكلف بمثل ما مرَّ أو بأن المراد ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه، فحينئذ يرجع إلى احتمال المتعلق لهما مع مخالفته لما اشتهر من أن اعتقاد الشيء كذا، مع العلم بأنه لا يكون إلا كذا علم، ومع احتمال أنه لا يكون كذا ظن، فإنه صريح في أن المتعلق؛ أعني: الشيء محتمل.

(**قوله: وصف به التمييز مجازًا**) وصفًا للمتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول.

(**قوله: ثم التمييز... إلخ**) يعني: إنه إذا كان المراد بالنقيض نقيض التمييز، فالمراد: بالتمييز ما به التمييز؛ أي: الأمر الذي به تمييز النفس للشيء، لا المعنى المصدري؛ أعني: كون النفس مميزًا؛ إذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق لا في التصور، ولا في التصديق وهو ظاهر وذلك؛ لأن الأمر في التصور الصورة وفي التصديق النفي والإثبات، مثلاً: إذا تعلق علمنا بماهية الإنسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا نقيض لها أصلاً بها تميزها عما عداها، وإذا تعلق علمنا بأن العالم حادث حصل عندها إثبات أحد الطرفين للآخر، بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقًا جازمًا مأخوذًا من بديهة أو حس أو دليل، فلا يحتمل النقيض ـ أعني: النفي ـ وقد لا يكون فيحتمله.

فخلاصة تعريف العلم بأنه أمر قائم بالنفس يوجب لها أمرًا به تميز الشيء عما عداه، بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الأمر، ويرد عليه أمور:

الأول: إنه يلزم ألا يكون العلم نفس الصورة والنفي والإثبات، بل ما يوجبها مثلاً لا يكون العلم بالإنسان صورة الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة ضرورة.

والثاني: إنه يلزم ألا يكون التصور والتصديق قسمي العلم؛ لأن التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة، والتصديق هو النفي والإثبات.

والثالث: إن القول بالصورة فرع الوجود الذهني، والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه.

والرابع: إن إرادة الصورة من التمييز خلاف للظاهر.

والخامس: إن النفي والإثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عند الشك.

أقول: **ويمكن الجواب عن الأول** بأن المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون بأن العلم ليس نفس الصورة والنفس والإثبات، فإنهم يقولون: إنه صفة حقيقية ذات إضافة يخلقها الله تعالى، بعد استعمال العقل أو الحواس أو الخبر الصادق تستتبع انكشاف الأشياء إذا تعلقت بها، كما أن القدرة والسمع والبصر كذلك؛ ولذا كتب المحشي في هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها، وما هو المشهور من العلم هو الصورة الحاصلة في النفس، فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الأشياء في النفس، وهم ينفونه.

وعن الثاني بأنه إن أراد بقوله: إنه يلزم ألا يكون التصور والتصديق، فسمي العلم ألا يكون العلم منقسمًا إليهما بالذات، فمسلم؛ إذ لا ضرر في ذلك، وإن أراد أنه يلزم ألا يكون منقسمًا إليهما أصلاً، فهو ممنوع فإن العلم باعتبار إيجابه النفي والإثبات تصديق، وباعتبار عدم إيجابه لشيء منهما تصور.

أشار المحشي إلى ذلك بقوله: «والعلم بهذا المعنى ينقسم. . . . إلخ» وأما التصور والتصديق ليس إلا نفس الصورة والنفي والإثبات، فقد عرفت أنه مخترع الفلاسفة.

وعن الثالث بأن المراد بالصورة الشبه والمثال الشبيه بالمتخيل في المرآة، وأين هذا من الوجود الذهني، فإن مرادهم بالوجود الذهني أمر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية ويماثله.

وعن الرابع بأنه مبني على المساهلة والاعتماد على فهم السامع للقطع بأن المحتمل للنقيض هو التمييز؛ بمعنى: الصورة، والنفي والإثبات دون المعنى المصدري.

وعن الخامس بأن المراد بالنفي والإثبات المعنى اللغوي، وهو إثبات أحد الطرفين للآخر، وعدم إثبات أحدهما للآخر؛ ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا إدراك أن النسبة واقعة، أو ليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة. تأمل في هذا المقام فإنه من مطارح الأذكياء.

(قوله: ومتعلقه الطرفان) هكذا وقع في عبارة السيد السند ـ قدس سره ـ في «حاشية شرح مختصر الأصول».

والظاهر أن المراد به المعنى اللغوي، وهو إنما يتعلق بالطرفين؛ أعني: المثبت والمثبت له، وأما كون متعلقهما النسبة أو الوقوع أو اللاوقوع أو المجموع، فمن مصطلحات أهل المنطق وتدقيقاتهم والمشايخ يتحاشون عن ذلك.

(قوله: والعلم بهذا المعنى ينقسم... إلخ) جواب سؤال، وهو أن العلم على هذا التقدير لا يكون منقسمًا إلى التصور والتصديق، وقد سبق تحريرهما.

(قوله: فإن المعاني ما ليست... إلخ) دليل لقوله: «بناء على عدم... إلخ» يعني: إن شمول التعريف لإدراك الحواس مبني على أنه لم يقيد المعاني بخلاف ما لو قيد، ويقال بأنه صفة توجب تمييزًا بين المعاني لا يحتمل النقيض، فإنه لا يشمله؛ لأن المعاني ها هنا ما يقابل الأعيان.

واعلم أن التقييد بالمعاني وعدمه مبني على أن إدراك الحواس هل هو قسم من العلم أم لا، فمن قال: إنه قسم منه كالشيخ الأشعري ومتابعيه ترك المعاني فيدخل فيه الإحساس، ومن لم يقل: إنه علم بل هو إدراك مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس ذكر قيد المعاني، وأراد بها ما يقابل الأمور المحسوسة بالحس الظاهر.

ثم إن منهم من نفى الحواس الباطنة، وقال: إن النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية، ومنهم من أثبتها فقيدها بها إخراجًا لإدراك

الحواس الباطنة، فإنه إدراك للمعاني الجزئية، ويسمى ذلك الإدراك: تخيلاً وتوهمًا.

(قوله: لكن يرد عليهم... إلخ) يعني: يرد على من زاد قيد المعاني أنهم صرحوا بأن الجزئيات العينية المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علمًا، بأن تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها؛ بحيث يمتاز عن كل ما عداها بدون حضورها موادها عن الحس.

كما إذا علم زيدًا قبل رؤيته بعوارض مشخصة له، بحيث يمتاز عن جميع ما عداه وقد تدرك إحساسًا؛ بأن تدرك مكيفة باللواحق والعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كإدراك زيد عند رؤيته، والمدرك على كلا التقديرين الجزئي المحسوس، مع أنه يلزم على هذا التعريف ألا تدرك الجزئيات العينية علمًا؛ لأنه لا يوجب تمييزًا بين المعاني بل بين الأعيان المحسوسة.

(قوله: وغاية ما يتكلف... إلخ) حاصل الجواب: إن الأمر المدرك بدون إحضاره عند الحس معنى لا عين؛ لأن إدراكه بهذا الاعتبار على وجه كلي؛ إذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصر في الخارج في فرد واحد، فهو إدراك الأمر كلي انحصر في فرد واحد، فلا يكون إدراكًا للجزئي المحسوس بخلاف إدراكه بإحضاره عند الحس، فإنه على وجه جزئي فهو إدراك العين المحسوس.

(قوله: والأمر في إدراكه... إلخ) يعني: إن الأمر على من زاد قيد المعاني في إدراك العين المحسوس بعد غيبوبته عن الحس الظاهر مشكل؛ إذ ليس إدراكه إحساسًا لغيبوبته عن الحس ولا علمًا؛ لأنه إدراك العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة أنه إدراك المشخصات ملحوظة معها خصوصية المحل كما في الإحساس مثلاً الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن البصر إدراك له، وآلة لملاحظته بحيث يمتنع الاشتراك فيها، ولا يمكن أن يقال: إنه تخيل أو توهم؛ لأن من أطلق قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة، وإلا لانتقض تعريف العلم بهما.

قال المحشي المدقق: «المدرك أولاً» وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس

أمر خيالي يصح تعلق العلم به، وليس من الأعيان بل من المعاني لكن لمطابقته لأمر خارجي، وكونه وسيلة إلى معرفته اشتبه الحال.

أقول: فيه بحث؛ إذ لا يخفى على ذوي بصيرة أن المدرك هو ما تعلق به العلم، وأوجب تمييزه عما عداه، فالأمر الخيالي إنما يكون مدركًا إذا أوجب صفة العلم تمييزه بأن حصل صورته عند المدرك، وفيما نحن فيه ليس كذلك؛ لأن كلامنا إنما هو في صورة هي آلة لملاحظة العين الغائب عن الحواس لا في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركًا، وكأنه لم يفرق بين ما به الإدراك والمدرك فأجاب بما أجاب.

(قوله: أي: لتمييزها الذي هو الصورة... إلخ) يعني: إن الكلام بتقدير المضاف، فالتصور صفة توجب تمييزًا، وهو الصورة لمتعلقها الذي هو الماهية المتصورة؛ بحيث لا تحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة، فلا يرد أن التصور غير التمييز؛ إذ هو صفة موجبة له على ما مرَّ، والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض التمييز لا لنقيض الصفة، فلا يصح بناء إدخال التصورات في تعريف العلم على أنه لا نقيض لها.

قال الشارح في «شرح الشرح» معنى قوله: «لا نقيض للتصور» أنه لا نقيض لمتعلقه؛ يعني: الماهية المتصورة، وهذا مبني على أن يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق، وقد مرَّ تحقيقه.

(قوله: ومن ها هنا... إلخ) أي: ومن ورود الاعتراض ظاهرًا لو أريد نقيض التميز.

قيل: المراد بـ«النقيض»: نقيض الصفة.

وقوله: «لا يحتمل» صفة للصفة لا للتمييز، وضمير «لا يحتمل» راجع إلى المتعلق؛ فالمعنى: صفة توجب تمييزًا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة، فالتصور حينئذ نفس الصورة لا ما يوجبها.

والتمييز بالمعنى المصدري، وهو: الكشف والإيضاح، ولا شك أنه يصح البناء المذكور؛ لأن التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة، بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور؛ إذ لا نقيض له على ما زعموا لكن

لا يخفى أنه خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر أن يكون لا يحتمل صفة للتميز، ومخالف لتعريف العلم عند القائلين بأنه من باب الإضافة، حيث قالوا: «هو تمييز لا يحتمل النقيض» فإنه لا يمكن أن يراد فيه نقيض الصفة.

(**قوله: وقد يجاب**) أي: قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون أن يكون الكلام على تقدير المضاف، أو أن يكون المراد نقيض الصفة بأن عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور، فإذا لم يكن نفس التصور نقيض لا يكون لتمييزه الذي يوجبه نقيض.

(**قوله: لكنه لا يخفى... إلخ**) يعني: ادعاء أن عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور أمر لا دليل عليه.

ألا ترى أن في التصديق نقيضًا للتمييز ولا نقيض له، وقد يقال: إن عدم نقيض المفهوم المتصور، وعدم نقيض التصور، وعدم نقيض التمييز أمور متلازمة لا يتصور الانفكاك بينها، فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الآخر.

يقول: «ادعاء التلازم أيضًا» لا بد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة.

(**قوله: إن قلت... إلخ**) اعتراض آخر على قوله: «بناء»، وحاصله: إن شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبار أنها لا نقائض كذلك، يصح باعتبار أنها غير محتملة لنقضائها؛ لأن كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة، فعلى تحرير تسلم أن للتصورات نقيضًا يصح شمول تعريف العلم للتصورات؛ لكونها غير محتملة لها، فلا وجه لبناء شموله للتصورات على أنها لا نقائض لها.

(**قوله: فلو سلم أن للتصور نقيضًا**) أي: لتمييز الصور لما مرَّ.

(**قوله: قلت... إلخ**) وحاصله: إن شمول تعريف العلم للتصورات بناء على أنها غير محتملة النقائض إنما يتم في التصورات بالكنه؛ إذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الخاصة لما أنه يمكن تعدد حقيقة الشيء، وأما في التصور بالوجه فلا؛ إذ يمكن أن يكون لشيء واحد لوازم متعددة، فكما يمكن

إحضاره بأحدها يمكن إحضاره بالآخر بخلاف بنائه على أنها لا نقائض لها، فإنه شامل للتصور بالكنه وبالوجه.

(قوله: على أن... إلخ) علاوة على تقدير تسليم أن كل متصور بالكنه أو بالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة.

وحاصله: إن بناء دخول التصورات على أنه لا نقائض لها إنما هو بحسب الواقع على زعمهم، وهو لا ينافي أن يكون لذلك الدخول مبنى آخر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير والفرض، فيجوز أن يكون مبناه بحسب الواقع عدم النقيض، وبحسب الفرض عدم الاحتمال، وللفاضل الحلبي في تحرير هذا الكلام ما قد بلغ في نهاية البعد عن المرام، وهو يزعم أنه نهاية تحقيق المقام.

(قوله: لأنه يبطل كثيرًا من قواعد المنطق... إلخ) عد قولهم: «عكس النقيض جعل نقيض... إلخ» من قواعد المنطق لا يخلو عن تسامح؛ لأن القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك، وأما قولهم: «نقيضا المتساويين متساويان» فهو قاعدة بلا مرية لصدق التعريف عليه، وعده في «شرح المطالع» من القواعد.

(قوله: والتحقيق... إلخ) هذا التحقيق مستفاد من كلام السيد السند ـ قدس سره ـ وحاصله: إن فسر النقيضان بالأمرين المتمانعين بالذات؛ أي: الأمرين اللذين يتمانعان ويتدافعان، بحيث يقتضي لذاته تحقق أحدهما في نفس الأمر انتفاء الآخر فيه، وبالعكس كالإيجاب والسلب، فإنه إذا تحقق الإيجاب بين الشيئين انتفى السلب، وبالعكس لا يكون للتصور؛ أي: الصورة نقيض، إذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء الأخرى.

فإن صورتي الإنسان واللاإنسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما إلا إذا اعتبر نسبتهما إلى شيء، فإنه حينئذ يحصل قضيتان متنافيتان صدقًا فقط إن لم يجعل السلب راجعًا إلى نسبة الإنسان إلى شيء بل اعتبر جزأ منه، وإن جعل راجعًا إليها كانتا متنافيتين صدقًا وكذبًا، وكذا الحال في التصورات التقييدية والإنشائية لا تدافع بينهما إلا بملاحظة وقوع تلك النسبة، وارتفاعها أو بالاعتبارين المذكورين في المفردين.

فإن قلت: إن مفهوم نسبة الإنسان إلى زيد، ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور، وبينهما تناف صدقًا وكذبًا، فيكون كل منهما نقيضًا للآخر بالمعنى المتعارف للنقيض، فقد تحقق النقيض للتصورات أيضًا.

والجواب: إن كلاً منهما إن لوحظ من حيث إنه آلة ورابطة بين الطرفين، فالتناقض بينهما عين التناقض في القضايا، وإن لوحظ من حيث إنه مفهوم من المفهومات، وحمل على زيد كقولك: «زيد منسوب إليه الإنسان وليس ينسب إليه الإنسان» فهو راجع أيضًا إلى تناقض القضايا؛ لأن قولك: «زيد منسوب إليه الإنسان» معناه: زيد إنسان لا فرق بينهما إلا أنه اعتبر نسبة الإنسان إليه ثانيًا وحمل عليه، وقس عليه السلب.

وإن فسر النقيضان بالأمرين المتنافيين؛ أي: الأمرين اللذين يكون كل منهما ينافي الآخر لذاته، سواء كان تمانع في التحقق أو الانتفاء كما في القضايا أو مجرد تباعد في المفهوم، بأنه إذا قيس أحدهما بالآخر كان ذلك أشد بعدًا مما سواه كان للتصور نقيض كالإنسان، واللاإنسان وذلك ظاهر.

(قوله: ومن ها هنا قيل... إلخ) أي: من تفسير النقيضين بالمتنافيين.

قيل: نقيض كل شيء رفعه ذكر السيد الشريف ـ قدس سره ـ في حاشية «شرح المطالع» أن المفهوم المفرد إذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض إلا بأن يضم إليه معنى كلمة النفي، فيحصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه، ويسمى رفع المفهوم في نفسه، وإذا اعتبر صدق المفهوم على شيء، فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه؛ أي: سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه، والأول نقيض؛ بمعنى: العدول، والثاني؛ بمعنى: السلب. انتهى كلامه.

فعلم من هذا أن النقيض في التصورات متحقق بقسميه؛ أعني: رفعه في نفسه ورفعه عن شيء بالاعتبارين، وأما في التصديقات فلا يتحقق فيها إلا القسم الأول؛ إذ لا يمكن اعتبار صدقها أو حملها على شيء، وأن معنى قوله: «نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء» أنه إن اعتبر ذلك الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه، وإن اعتبر صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء.

قال المحشي المدقق فيه مناقشة من وجهين:

الأول: إنه لا يصدق على نقيض السلب.

الثاني: إن قوله أو رفعه عن شيء يقتضي أن يكون رفع الضاحك عن الإنسان مثلاً: نقيض الضاحك مع أنه ليس كذلك بل هو نقيض لإثباته. انتهى كلامه.

ويمكن الجواب أما عن الأول فبأنه يجوز أن يكون إطلاق النقيض على الإيجاب باعتبار أنه لازم مساوٍ لنقيض السلب؛ أعني: سلب السلب.

ويؤيده ما قالوا من أن نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع أن نقيضه رفع الإيجاب الكلي، وما صرحوا في بحث القضايا الموجهة من أن النقيض عندنا أعم من أن يكون رفعًا لذلك الشيء، أو لازمًا مساويًا له، وإذا كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشيء، فالأوجه أن يقال: «رفع كل شيء نقيضه» على ما وقع في عبارة السيد السند ـ قدس سره ـ في حاشية «شرح مختصر الأصول».

وأما عن الثاني فلما عرفت من أن المراد أنه إذا اعتبر الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه، وإذا اعتبر من حيث صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء، إلا أن كلاً من قسمي النقيض متحقق بالنظر إلى اعتباره في نفسه.

(قوله: وقول المنطقيين محمول على المجاز) أي: قول المنطقيين من إثبات النقائض للتصورات محمول على المجاز، باعتبار أنه لو اعتبرت النسبة بينهما حصل التدافع بينهما إما في الصدق والكذب، أو في الصدق فقط على ما عرفت؛ ولذا عرفوا التناقض باختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب، بحيث يقتضي لذاته صدق إحداهما كذب الأخرى.

(قوله: وأيضًا يلزم. . .إلخ) عطف على قوله: «يبطل كثيرًا. . . إلخ» ووجه آخر لبيان ضعف قولهم: إنه لا نقائض للتصورات.

وحاصله: إنه إذا لم يكن للتصورات نقائض يدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه؛ لأن المطابقة معتبرة في العلم، ولا مطابقة في بعض التصورات، فلا يكون التعريف مانعًا.

(قوله: وأجيب... إلخ) هذا ما أفاده سيد المحققين في مواضع من كتبه، وحاصله: إن الصور الإنسانية المرتسمة الناشئة من ذلك الشبح علم تصوري للإنسان، وآلة لملاحظته ومطابق له؛ بحيث لا يحتمل غير تلك الصورة في الواقع، فلا خطأ في الصورة لمطابقتها لمعلومها، وإنما الخطأ في الحكم المقارن لهذا التصور، وهو أن هذه الصورة صورة لذلك المرئي الذي هو الحجر وها هنا سؤال مشهور، وهو أن مدار المطابقة إما الشيء الذي ينشأ منه هذه الصورة، أو الشيء الذي كانت تلك الصورة صورة له.

فإن كان المدار الأول يلزم جريان المطابقة، واللامطابقة في الصورة التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات إليه؛ إذ لا شك أن الصورة المنزعة من الإنسان مثلاً قد تكون مطابقة له، وقد لا تكون بدون ملاحظة الحكم.

وإن كان المدار الثاني يلزم ألا يتصف التصديق بعدم المطابقة أيضًا؛ إذ كل صورة تصديقية لا تكون إلا مطابقة لما هي صورة له، فإن الصورة التصديقية كقولنا: «العالم مستغن عن المؤثر» مطابقة لما هي صورة له؛ أعني: ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم.

ويمكن الجواب بأن الصورة التصورية والتصديقية، وإن كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس الأمر، ضرورة أنه لا تمانع بين المعلومات التصورية.

ألا ترى أن كل متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسها، مع قطع النظر عن فرض العقل إنما الممتنع المفروض وجودها وأوصافها، فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع، فلا يتصف بعدم المطابقة أصلاً بخلاف معلوم الصورة التصديقية، فإنه قد يكون واقعًا في نفس الأمر كما في قولنا: «العالم حادث» مثلاً، وقد لا يكون واقعًا كما في قولنا: «العالم قديم» ضرورة تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات التصديقية، فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع، وقد لا تكون.

ألا ترى أنا إذا رأينا حجرًا وحصل منه الصورة الحجرية، وحكمنا بأن هذه الصورة لذلك المرئي كان كل من الصورة التصورية والتصديقية مطابقًا لما

في نفس الأمر، ضرورة أن كلا المعلومين واقع فيه، وإذا رأينا حجرًا وحصل منه الصورة الإنسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم، فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الأمر، وهو الماهية الإنسانية، والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلوميته فيه، وهو ثبوت تلك الصورة للحجر.

فالحاصل: إن الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة، وعدم المطابقة لما في نفس الأمر، والصورة التصورية دائمًا متصفة بمطابقتها له، تأمل فإنه دقيق.

(قوله: وإنما الخطأ في الحكم) أي: إنما الخطأ في الحكم المقارن لذلك التصور فإن الحكم بأن الصورة الناشئة من الشيء صورة له قد صار ملكة للنفس، فإذا كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه في نفس الأمر يكون حكمه مطابقًا لما في نفس الأمر، وإذا لم يكن صورة له في نفس الأمر لا يكون مطابقًا له، وهذا معنى تحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي صورة له في الصورتين.

وبما ذكرنا اندفع ما قيل: إن الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المرئي فرع الحكم بالفعل، ومن البين ألا حكم فيه بالفعل بل لا يمكن الحكم، وإلا لزم التسلسل؛ لأنه إنما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة حكمًا صريحًا ملتفتًا إليه بالذات يفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات، والرجوع إلى الوجدان يكذب ذلك.

(قوله: ويرد عليه أنه فرق... إلخ) حاصله: إن كون تلك الصورة تصورًا وإدراكًا للإنسان موقوف على أن يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه، حتى يكون العلم بالشبح من وجه الإنسان عين العلم بالإنسان الذي هو وجهه، لكن الفرق ثابت، فإن معنى العلم بالوجه هو أن يحصل في الذهن صورة تكون آلة لملاحظة ذلك الوجه، فالوجه معلوم، والحاصل في الذهن صورته.

ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه أن يكون ذلك الوجه آلة لملاحظته، فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه، والمعلوم بواسطتها ذلك الشيء، فالعلم بالوجه في المثال المذكور ـ أعني: العلم بالإنسان ـ وإن كان مطابقًا لكن العلم

بالشيء من ذلك الوجه ليس بمطابق، والمقصود في المثال المذكور هو هذا؛ إذ المتصور هو الشبح والصورة الإنسانية آلة لملاحظته.

أجيب بأنه إن أراد بأن المتصور هو الشبح أنه متصور من حيث الحجرية، فهو باطل بالضرورة؛ إذ الصورة المذكورة آلة لملاحظة فرد من أفراد الإنسان دون الحجر، فكيف يكون الحجر متصورًا به، وإن أراد أنه متصور بذلك الوجه من حيث الإنسانية، فلا خطأ في تلك الصورة؛ إذ هي مطابق لمتصوره، وإنما الخطأ في أن هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي، وأن ذلك الشبح فرد من أفراد الإنسان نقل عنه توضيحه، بأنا إذا رأينا شبحًا من بعيد، وهو في الواقع حجر، فحصل منه في أذهاننا صورة الإنسان، فاعتقدنا أنه إنسان، فربما نتوجه إلى ذلك الشبح بوصف الإنسانية، ونجعله عنوانًا بناء على ذلك الاعتقاد، ونحكم على ذلك بأنه قابل للعلم والفهم مثلاً.

فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة، وصورة الإنسان آلة لملاحظة المحكوم عليه؛ أعني: الشبح ووجه لذلك الشبح، والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه، وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه ـ وهو ها هنا العلم بمفهوم الإنسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح ـ وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه ـ وهو ها هنا العلم بالشبح ـ من حيث إنه مفهوم الإنسان.

ولا شك أن العلم بالشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الإنسانية غير مطابق، وهكذا الحال في قولهم: «الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن، واللامعلوم لا يعقل، واللاشيء كلي، وأمثال ذلك». انتهى كلامه.

وحاصله: إنه بعد حصول صورة الإنسان من الشبح، واعتقادنا أنه إنسان نحكم عليه بأنه قابل للعلم مثلاً، والمحكوم عليه لا بد أن يكون متصورًا؛ لأن الحكم على الشيء فرع تصوره، وليس معلومًا إلا بوصف الإنسانية، فثبت أن الحجر متصور بوصف الإنسانية، وهو علم غير مطابق لمعلومه.

ولا يمكن أن يقال: إن المعلوم هو الحجر من حيث إنه إنسان؛ لأنه

حينئذ يكون المعلوم هو الإنسان، فلا يكون فرق بين العلم بالشبح بالوجه الذي هو الإنسان ها هنا، وبين العلم بالشيء بذلك الوجه.

وعلى هذا ظهر أن المعلوم هو الشبح من حيث إنه حجر، لا من حيث إنه إنسان، واندفع الجواب المذكور، فإنه مبني على عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه.

وتحقيق الجواب: إنا إذا سلمنا أنه بعد حصول صورة الإنسان من الشبح، واعتقادنا أنه إنسان؛ لأجل اشتباه الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الإنسان والحجر، نجعل الوصف المذكور عنوانًا، ونحكم عليه لكن المعتبر في اتصاف أفراد الموضوع بالوصف العنواني، هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقق.

والشبح المذكور وإن كان حجرًا بحسب نفس الأمر لكنه إنسان بحسب الاعتقاد، فيجوز أن تكون الصورة الإنسانية آلة لملاحظة الإنسان الذي هو حجر في الواقع، ويكون معنى الحكم عليه أن الأمر الذي اعتقد أنه متصف بالإنسانية موصوف بكونه قابل العلم والفهم، فيكون التصور مطابقًا لمتصوره الذي هو الإنسان المفروض، ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر؛ لأنه حجر في نفس الأمر، والخطأ إنما هو في الاعتقاد بأن ذلك الحجر إنسان الذي هو ناشئ من عدم امتياز الحس بين الأمور المتشاكلة.

وقد يجاب بوجهين آخرين:

أحدهما: سلمنا أن المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق، ودعوى أنه ليس معلومًا لنا إلا بوصف الإنسانية في حيز المنع، غايته أن ذلك الوجه غير مشعور به، وذلك لا يوجب انتفاءه في نفس الأمر، ولا يخفى أنه نوع مكابرة.

وثانيهما: إن المرئي من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر، والعرض على ما سيجيء في بحث الرؤية، والصورة الإنسانية ليست غير مطابق لها؛ لأن الوجه الأخص لا يباين الأعم، ولا يخفى أنه مع عدم تمامه في نفسه غير مفيد؛ لأن عدم المطابقة متحققة.

* قال بعض المحققين: **(قوله: يدل على أنه ليس من الذكر المضموم)** مع أن أول كلامه كان مشعرًا بأنه منه، فبين كلاميه في «شرح المقاصد» تدافع، فلا بد من التأويل بأن يقال: إن نسبة التوهم ليس لأجل... إلخ، لكن يبقى شيء، وهو أنه كيف يتصور من ذكر قوله: «وقد يتوهم أن المراد... إلخ» بعد التفسير بما يشعر بأنه من المضموم أن المذكور بـ«قد» يتوهم... إلخ متحد مع ما أشعر به التفسير المذكور، بل هو صريح في أنه غيره، فالصواب أن يمنع إشعار التفسير بكونه من الذكر المضموم، مستندًا بأن الإشعار إنما يكون إذا كان قوله: «ويلتفت إليه» عطفًا على «يذكر».

والظاهر أنه ليس كذلك؛ إذ الالتفات ليس بمعنى العلم، بل هو بعد العلم بشيء، بل هو عطف على «ينكشف» ويقيد بسبب العطف بقوله: «بها» إذ العطف على مقيد بشيء يرجح إعادة ذلك القيد في المعطوف كما صرح به الشارح في «المطول» ذكر لبيان أن المراد بانكشاف ما يذكر؛ أي: يعبر عنه بتلك الصفة أن يلتفت إليه بها لا تحصيله بها بعد أن لم يكن حاصلاً، فعلى هذا اندفع ما سيأتي عن الفاضل الحلبي من التدافع بين ما هنا وبين ما ذكره في «شرح المقاصد» ولا حاجة إلى ما سيذكره المولى المحشي.

(قوله: أعني النفس) إن كان التعريف لمطلق العلم الشامل لعلم الواجب وغيره، فذكر النفس على سبيل التمثيل، وإن كان لعلم الخلق فقط فمحله منحصر في النفس، وسيشير المولى المحشي إلى جواز الأمرين.

(قوله: لأن التمييز الذي أوجبه... إلخ) يعني: إن كون تلك الصفة موجبة لكون المحل مميزًا يوجب أن يكون التمييز لذلك المحل لا للصفة، وإذا كان كذلك فلا بد من اعتباره.

(قوله: توجب لمحلها التميز فقط) إنما قال هذا ولم يقل: «خرج الصفات التي لا توجب التميز» إشارة إلى أن المخرج لتلك الصفات ليس مجرد قوله: «توجب» بل الإيجاب المتعلق بالتميز؛ لأن تلك الصفات أيضًا موجبة لشيء، إلا أن ذلك الشيء ليس التمييز، بل التميز، وبذلك يتوصل إلى فائدة جليلة، وهي أن كل ما كان صفة لشيء فهي موجبة لتميز ذلك الشيء عن غيره،

فتميز الموصوف عن غيره قدر مشترك بين جميع الصفات، وينفرد كل منها بخصوصية، ففي العلم إيجاب تمييز العالم الشيء عن غيره، وفي القدرة إيجاب تأثير القادر في غيره، وفي الإرادة إيجاب صدور المقدور على وفقها، وفي الحياة إيجاب الإدراك والحركة الإرادية وهكذا، وعلى هذا يكون الحصر المستفاد من قوله: «فقط» إضافيًا؛ أي: بالنسبة إلى إيجابها تمييز المحل عن شيء، وإليه أشار المولى المحشي بقوله: «لا التمييز لشيء».

(قوله: مع اعتقاد أنه لا يكون إلا كذا) أي: حال كون الاعتقاد مصاحبًا بعدم كون ذلك الشيء في نفس الأمر إلا كذا، ثم وجه موافقة القول المذكور كون المراد من النقيض نقيض التمييز أنه سيأتي أن التميز في تصديق النفي والإثبات، ويأتي من المولى المحشي أن المراد بهما المعنى اللغوي؛ أعني: إثبات شيء لشيء ونفيه عنه، وسيأتي أيضًا أن المراد من متعلق التمييز فيه الطرفان، إذا عرفت هذا فتقول: لا شبهة في أن قولهم: «مع أنه لا يكون إلا كذا» نفي لاحتمال النقيض حتى يكون ذلك الاعتقاد علمًا لا ظنًا وغيره، ولا شبهة في أن الذي نفاه ذلك القول هو نفي كون الشيء كذا، فنفي كون الشيء كذا نقيض إثبات كون الشيء كذا، والتميز في التصديق كان عبارة عنهما، فيكون هذا القول مع ما قلنا من أن المراد من النقيض نقيض التمييز متوافقين، وقس عليه قوله: «ومع احتمال أنه لا يكون كذا» أي: عند المعتقد في الحال؛ ليتميز عن الجهل المركب والتقليد، فيصح حمل قوله: «ظن عليه» فظهر أن الاستشهاد في القول المذكور ثابت فيما بعد مع في الموضعين أفاده العلامة عبد الرسول رحمه الله .

(قوله: فلا نقيض له أصلاً) لأن التميز من للتصورات؛ لكونه مفردًا ولا نقيض لها.

(قوله: فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه) إذ الواقع لا يكون إلا أحدهما فكيف يحتمل أحدهما الآخر.

(قوله: بمثل ما مر) أي: بأن يراد باحتمال التميز نقيض نفسه حصول ذلك النقيض بدله، فإن كان التميز الإثبات فيحتمل في الظن والجهل المركب والتقليد أن يحصل بدله النفي، وإن بالعكس فبالعكس.

(قوله: ورود كل منهما) أي: من التمييز الذي هو الإثبات مثلاً، ونقيضه الذي هو النفي أو بالعكس.

(قوله: على متعلقه) أي: متعلق التمييز الذي هو الطرفان على هذا التقدير.

وحاصله: أن يتصف الطرفان بكل من التميز ونقيضه على سبيل البدل، وعلى هذا يراد بالنفي والإثبات معناهما اللغوي، وعلى تقدير التكلف بمثل ما مر يراد منهما إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة؛ فمعنى الاحتمال على تقدير التكلف المذكور حصول كل بدل الآخر، وعلى التقدير الثاني اتصاف المتعلق بكل منهما على البدل، وإليه أشار بقوله: «فحينئذٍ» أي: حين أن يراد ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه.

(قوله: أعني الشيء) أي: الشيء كذا، والحاصل أن الشيء كذا؛ أي: الطرفان حين اعتقاد أنه كذا محتمل؛ أي: متصف بعدم كونه كذا احتمالاً مرجوحًا في الظن، فالشيء المحتمل هو المتعلق الذي هو الطرفان لا التمييز، فجعل المحتمل للنقيض التميز يخالف هذا القول المشهور.

(قوله: والمعرفون للعلم بهذا) قيل: قد تقرر عندهم أن التعريف الذي ذكره الشارح أولاً للشيخ أبي منصور الماتريدي رئيس الماتريدية والمصنف منهم، وهذا التعريف الذي ذكره ثانيًا للشيخ أبي الحسن الأشعري رئيس الأشاعرة، والشارح منهم.

(قوله: فهو مذهب الفلاسفة... إلخ) قال: في «شرح المواقف» ما حاصله أن الحكماء أثبتوا الوجود الذهني بأنا نتصور ما لا وجود له في الخارج أصلاً كالممتنع مطلقًا، واجتماع النقيضين والضدين والعدم القابل للوجود الخارجي المطلق، ونحكم على ما لا وجود له في الخارج أصلاً ثبوتية صادقة في نفس الأمر، ككونها محكومًا عليها بالإمكان العام، وككونها ملزومة ولازمة لبعض الأشياء، وككون الممتنع أخص من المعدوم إلى غير ذلك من الأحكام الإيجابية الصادقة في نفس الأمر، سواء كانت على تلك المفهومات أنفسها أو ما صدقت هي عليه من الأفراد الغير الموجودة أصلاً، والحكم على تلك

الأمور المتصورة بتلك الأحكام الثبوتية يستدعي ثبوت تلك الأمور المتصورة؛ إذ ثبوت شيء لشيء في نفس الأمر فرع ثبوت المثبت له في نفسه؛ وإذ ثبت أنه ليس ثبوت تلك الأمور المتصورة لنا في الخارج أصلاً فثبوتها في الذهن، وهو المطلوب.

(قوله: يشارك الوجود الخارجي) فإن كان الموجود الخارجي جوهرًا كان الموجود الذهني أيضًا جوهرًا أو عرضًا فعرض، والشبح والمثال ليس إلا أمرًا متخيلاً متوهمًا كالصورة المتوهمة في المرآة فبينهما بون بعيد.

(قوله: وأما كون متعلقهما... إلخ) أي: النفي والإثبات، وحينئذٍ يكون المراد منهما الإيقاع والانتزاع اللذين هما عين التصديق بأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، وحينئذٍ لا يكون متعلقهما الطرفين بل أما النسبة الخبرية إن لم يثبت النسبة التقييدية أو وقوعها ولا وقوعها إن أثبتت، وهذا على مذهب الحكماء من أن التصديق بسيط أو المجموع المركب من الطرفين، والنسبة أو المجموع المركب منها ومن وقوع النسبة ولا وقوعها وهذا على مذهب الإمام، فإذا فسر متعلق التمييز بالطرفين لا يظهر تعلق الإثبات والنفي؛ بمعنى: الإيقاع والانتزاع بهما.

ولك أن تقول: إنهما بهذا المعنى متعلقان بالطرفين، ولو بالواسطة؛ لأن المتعلق بالمتعلق بالشيء متعلق بذلك الشيء، ولكن يرد عليه أن النفي والإثبات بهذا المعنى ليسا بنقيضين؛ لأن أحدهما ليس نفيًا للآخر، بل كل منهما إدراك لشيء، وإنما التناقض بين الشيئين اللذين تعلقا بهما؛ أعني: إن النسبة واقعة، وإنها ليست بواقعة، ويدفع بأن وصفهما بالتناقض مسامحة باعتبار ما يتعلقان به. أفاده المحقق عبد الرسول.

(قوله: ويسمى ذلك الإدراك... إلخ) في «شرح الهداية» قالوا: المدرك إما جزئي مادي أو لا، والأول إما أن يكون محسوسًا بإحدى الحواس الظاهرة أو غير محسوس بها، والمحسوس إما أن يكون إدراكه موقوفًا على حضور المادة فإدراكه الإحساس، أو لا فإدراكه التخيل، وإدراك غير المحسوس هو التوهم، وأما غير الجزئي المادي فإما ألا يكون جزئيًا بل كليًا أو يكون جزئيًا غير مادي، وأيًا ما كان فإدراكه التعقل. انتهى.

وعلى هذا ينبغي أن يترك المولى المحشي قوله: «تخيلاً» ويقتصر على التسمية بالتوهم، لكن ذكر الشارح في «شرح التلخيص» أنهم يقولون: للوهم قوة تخدمه وهي التي لها قوة التركيب، والتفصيل بين الصور والمعاني الجزئية وتسمى عند استعمال العقل إياها مفكرة، وعند استعمال الوهم متخيلة. انتهى.

وقال أيضًا: إنهم يسمون حكم الوهم تخييلاً.

ذكر أبو علي في «الشفاء» أن القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكمًا غير عقلي، ولكن حكمًا تخييليًا. انتهى.

فعليه يمكن أن يقال: إن تسمية ذلك الإدراك تخييلاً باعتبار استعمال القوة المتخيلة في تركيب متعلقه، وتسميته بالتوهم باعتبار أن الوهم واسطة في إدراك العقل ذلك المعنى الجزئي، ولما كان الاعتباران متغايرين كان كل من الاسمين باعتبار ما أفاده المحقق عبد الرسول رحمه الله.

(قوله: لأن كلامنا إنما هو... إلخ) لا يخفى أنه لا فرق بين هذا وبين العلم بالجزئي قبل الرؤية بعوارض مشخصة، فتسليم أن المدرك في الجزئي قبل الرؤية بالمعنى الكلي دون الجزئي المحسوس بعد الغيبة محكم؛ إذ كما أن الصورة للجزئي المحسوس الغائب مرآة لملاحظة الغائب فكذلك الصورة التي للمعين الجزئي قبل الرؤية، وذاك القائل الذي نقل عنه المحشي المدقق سوى بينهما حيث قال: فإن قلت: كيف يستقيم التقييد بالمعاني وقد يتعلق العلم بالأعيان الخارجية، كما إذا علمنا بياضًا مخصوصًا في محل مخصوص قبل المشاهدة، وكما إذا تخيلنا بعد غيبة المادة؟

قلت: هذه مغلطة نشأت من أخذ ما بالذات مكان ما بالعرض، فإن المدرك أولاً وبالذات في الصورة الأولى مفهوم كلي، وفي الصورة الثانية أمر خيالي، وليس واحد منهما من الأعيان، بل هما من قبيل المعاني، لكن لمطابقتهما الأمر الخارجي... إلخ. انتهى.

والحق أنه كما أن الصورة التي للعين الغائبة كانت حين المشاهدة آلة ومرآة لملاحظة العين المشاهدة وبعد الغيبة أيضًا كذلك فكذلك الصورة التي للجزئي المحسوس قبل الرؤية؛ لأن الإنسان يتخيل دائمًا من الأوصاف الكلية

المنحصرة في فرد شيئًا معينًا متصفًا بتلك الأوصاف، فتلك الأوصاف مرآة لملاحظته غاية الفرق بين هذا وبين الجزئي المحسوس بعد الغيبة أن ذا الصورة في الثاني محسوس وفي الأول متخيل، وبعد الغيبة هو أيضًا يصير متخيلاً، فالصورة في كليهما مرآة وآلة لملاحظة شيء آخر.

(**قوله: فلا يصح بناء... إلخ**) بل يجب بناء ذلك الإدخال على أنه لا نقائض لتمييزها، فيصدق على التصور أنه صفة توجب تمييزًا لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز، ولما قدر المضاف المذكور عاد إلى هذا المعنى بعينه.

(**قوله: قال الشارح... إلخ**) المقصود منه أن إدخال التصورات في تعريف العلم ليس مبناه منحصرًا في تقدير المضاف الذي هو التمييز، بل لو قدر المضاف الذي هو متعلقها تدخل التصورات أيضًا، لكن تقدير هذا المضاف مبني على أن المراد من النقيض في تعريف العلم نقيض المتعلق لا نقيض التمييز، والحاصل: أن نقيض أي شيء أريد من تعريف العلم فبتقدير ذلك الشيء ها هنا مضافًا إلى التصورات يوجد البناء لدخول التصورات.

(**قوله: لو أريد**) أي: من النقيض المذكور في تعريف العلم، وفي بعض النسخ: «لولا أريد نقيض التمييز» أي: إذا لم يرد بالنقيض المنفي عن التصور نقيض تمييزه كما أشار إليه الخيالي بالتفسير بقوله: «أي تمييزها» فمآل النسختين واحد، والأولى هي الأوفق لكلام المحشي السيالكوتي.

(**قوله: نفس الصورة لا ما يوحيها**) لا لأنه لا يصح إرادته؛ إذ صحته غير خفية، بل لئلا يخالف المشهور من أن التصور والتصديق نفس الصورة والنفي والإثبات لا ما يوحيها.

(**قوله: والتمييز بالمعنى المصدري**) لئلا يلزم إيجاب الشيء لنفسه لو أريد به الصورة والنفي والإثبات.

(**قوله: ادعاء التلازم لا بد له من دليل**) أخذ في تعريف العلم النقيض للتمييز وللمتعلق، وهو المفهوم المتصور أو المصدق به، وللصفة وهو التصور والتصديق يصلح دليلاً على التلازم في الحكم، كما لا يخفى.

(**قوله: فلا وجه لبناء شموله... إلخ**) وجهه: إن بناء شمول شيء على

آخر يقتضي ترتبه عليه وجودًا وعدمًا، فبناء شمول تعريف للتصورات على عدم النقيض يقتضي عدم الشمول على تقدير وجود النقيض، وليس كذلك، فلا وجه للبناء المذكور.

(قوله: إذ يمكن أن يكون لشيء واحد... إلخ) أشار بهذا إلى أن المتصور بشيء لا يمكن أن يتصور بنقيض ذلك الشيء؛ لأن ما يتصور به الشيء يكون لازمًا له، ولا شبهة في أنه لا تناقض بين لوازم شيء واحد، بل الاحتمال إنما هو لتصوره بما يصدق عليه نقيض ذلك الشيء مثلاً الإنسان المتصور بالضاحك لا يحتمل أن يتصور باللا ضاحك، بل يحتمل أن يتصور بالكاتب الذي يصدق عليه اللا ضاحك، وهذا هو مراد المحشي الخيالي بقوله: «فالإنسان المتصور بأحدهما يحتمل أن يتصور بالآخر» أي: يحتمل أن يتصور بالآخر ولو على سبيل التوهم، فإن التصور بما يصدق عليه الآخر لا شبهة فيه فيتوهم تصوره بنفس الآخر، فعلى هذا يكون احتمال النقيض في التصورات مبنيًا على التوهم لا على التحقيق، وهو كافٍ في عدم شمول التعريف لها، فشموله لها ليس إلا مبنيًا على عدم وجود النقائض لها. أفاده المولى عبد الرسول.

(قوله: لأن للقاعدة... إلخ) هذا دليل لعدم كون القول المذكور قاعدة حقيقة، وأما وجه التسامح فهو أن التعريف يستلزم قضيتين كليتين:

إحداهما: من عكسه.

والأخرى: من طرده.

ولا شبهة في أن كلاً منهما من القواعد، فأطلق القاعدة على الملزوم تسامحًا، ويحتمل أن يكون الوجه مشابهة التعريف للقاعدة في اشتمال كل منهما على الحمل، وإن كان في التعريف صوريًا فقط.

(قوله: لذاته) الضمير فيه راجع إلى أحدهما من قوله: تحقق أحدهما؛ لأنه متقدم رتبة؛ لكونه مضافًا إلى الفاعل، قدم دفعًا لتوهم أن يتعلق بالتحقق فيفسد المعنى، ثم الموافق لتعريف التناقض المشهور في المنطق أن يذكر الواو في قوله: «انتفاء الآخر» وحينئذٍ يكون ضمير «لذاته» راجعًا إلى التدافع المفهوم

من «يتدافعان» وأظن أن ترك الواو سهو من الناسخ. أفاد المولى عبد الرسول.

وقوله: «أن يذكر الواو» فعليه يكون فاعل «يقتضي» الضمير المستتر فيه العائد إلى التمانع والتحقق، والانتفاء مفعوله، ولا يكون فاعله التحقق ومفعوله الانتفاء كما على تقدير عدم الواو.

(قوله: للتصور أي الصورة) فسره به؛ ليطابق ما قدر في تعريف العلم من أن النقيض للتمييز وليس مقصوده الاحتراز عن الصفة الموجبة له؛ لأنها أيضًا كذلك، لكن لو فسره بالمتصور لكان أولى؛ ليلائم السابق من قوله: «كالإيجاب والسلب» واللاحق على ما سيظهر.

(قوله: متنافيان صدقًا) أي: صدقًا فقط.

وقوله: «إن لم يجعل» متعلق بـ«صدقًا» فقط.

وقوله: «السلب» أي: السلب الذي في اللا إنسان.

وقوله: «إلى نسبة الإنسان إلى شيء» الظاهر إلى ثبوت الإنسان لشيء، لكن المراد ظاهر، والمستتر في «اعتبر» عائد إلى الإنسان.

(قوله: أو بالاعتبارين المذكورين في المفردين) وهما عدم جعل السلب راجعًا إلى سلب نسبة المفرد، وجعله راجعًا إليها، لكن أنت تعلم أن الاعتبار الثاني عين ارتفاع النسبة، فكيف يصح مقابلته بقوله: بملاحظة وقوع النسبة وارتفاعها.

(قوله: بالمعنى المتعارف) وهو التنافي في الصدق والكذب.

وقوله: فقد تحقق النقيض؛ أي: بالمعنى المتعارف.

وقوله: «أيضًا» أي: كما تحقق النقيض بالمعنى المتعارف للتصديقات، أو كما يحقق للتصورات النقيض بمعنى: المنافي.

(قوله: إلا أنه اعتبر نسبة الإنسان إليه ثانيًا وحمل عليه) بالنون والياء التحتية في لفظ «ثانيًا» وغيره المولى عبد الرسول إلى لفظ ثابتًا بالموحدة ثم المثناة، وكتب؛ أي: اعتبر في زيد منسوب إليه الإنسان أنه ثبت نسبة الإنسان إليه قبل؛ إذ هو حكاية لنسبة الإنسان إليه بقولنا: «زيد إنسان» فلوحظت تلك النسبة التي هي رابطة في زيد إنسان قصدًا، وحمل الدال على تلك النسبة وهو منسوب على زيد هذا.

وفي النسخ التي في نظرنا بدل لفظ «ثابتًا» بالباء والتاء كما نقلنا «ثانيًا» بالنون والياء المنقوطة بنقطتين من تحت، ولكونه غير جزيل المعنى غيرته إلى ما نقلته، والمعنى على ما في النسخ وإن كان غير جزيل أنه اعتبر نسبة الإنسان إليه مرة ثانية لكن قصدًا غير المرة الأولى المعتبر رابطة في زيد إنسان، ثم حمل المنسوب الدال على النسبة المعتبرة ثانيًا قصدًا على زيد. انتهى.

(قوله: فعلم من هذا... .إلخ) ويدل على هذا تدقيق المتأخرين وتقسيمهم القضية الموجبة إلى ثلاثة أقسام: محصلة ومعدولة وسالبة المحمول أو الموضوع. أفاده الكلنبوي.

(قوله: بالاعتبارين) الأول: بالاعتبار الأول المشار إليه بقوله: «بأن يضم إليه معنى كلمة النفي... إلخ».

والثاني: بالاعتبار الثاني المشار إليه بقوله: «وإذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فنقيض ذلك المفهوم... إلخ».

(قوله: إلا القسم الأول) وهو الرفع في نفسه، لكن ينبغي أن يعلم أن النقيض المتحقق في التصورات بالمعنى المتعارف؛ أعني: المتنافين صدقًا وكذبًا هو القسم الثاني؛ أعني: الرفع عن شيء لا القسم الأول؛ أعني: الرفع في نفسه، كما أن النقيض لتتحقق في التصديقات مطلقًا هو القسم الأول.

(قوله: لا يصدق على نقيض السلب) كقولنا: «بعض الحيوان إنسان» الذي هو نقيض لقولنا: «لا شيء من الحيوان بإنسان» مع أنه ليس رفعًا بل إيجاب، وإنما رفعه ليس لا شيء من الحيوان بإنسان.

(قوله: ويمكن الجواب... إلخ) يمكن أن يكون الجواب جوابًا باختيار الشق الثاني، لكن لا مطلقًا بل بانضمام أمر إليه، وهو كون الشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقًا لنفس الأمر.

وحاصله: إن المراد مطابقة الصورة للشيء الذي كانت الصورة صورة له مع كون ذلك الشيء مطابقًا لنفس الأمر، فلا يلزم ألا يتصف الصورة التصديقية بعدم المطابقة؛ إذ لا يلزم من مطابقتها للشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقة ذلك الشيء لنفس الأمر، فيمكن ألا يطابق الصورة التصديقية لذلك

الشيء المطابق لنفس الأمر بالإمكان؛ لإمكان ألا يكون ذلك الشيء مطابقًا لنفس الأمر، بخلاف الصورة التصورية، ويمكن أن يكون جوابًا باختيار شق ثالث، وهو المطابقة لنفس الأمر؛ أي: المراد أن الصورة العلمية مطابقة لنفس الأمر لا للشيء الذي ينشأ منه الصورة، ولا للشيء الذي كانت الصورة صورة له.

وحاصله: إنه لا يلزم من مطابقة الصورة العلمية لمعلومها؛ أعني: الشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقتها لنفس الأمر مع أنها المراد من المطابقة، وذلك كما في الصورة التصديقية؛ لإمكان ألا يكون معلومها في نفس الأمر فلا تكون في تلك الصورة مطابقة لنفس الأمر؛ لعدم ما يطابقها فيه، بخلاف الصورة التصورية لوجود معلومها في نفس الأمر ألبتة.

(قوله: فإن الحكم... إلخ) علة المقارنة وتوضيحه: إن هذا الحكم الكلي بسبب غلبة أفراده وتكررها وكثرة صدقها ألفته النفس ورسخ فيها حتى لزمها لزومًا عاديًا عند كل تصور، إن تحكم بجزئي منه إجمالاً وبالتبع مثلاً إذا رأى حجرًا وحصل منه صورة إنسان في ذهنه، يقول: هذه الصورة ناشئة عن ذلك الشبح، وكل صورة ناشئة عنه صورة له، فالصورة الإنسانية صورة الحجر، ووجه الخطأ فيه: بطلان الكبرى؛ إذ كون الصورة الناشئة عن الشيء صورة له أغلبي لا كلي، فهو كالاستقراء الناقص لا يفيد في الإنتاج.

(قوله: في الصورتين) أي: سواء طابق الحكم الواقع أم لا.

(قوله: وبما ذكرنا) أي: من مقارنة الحكم الذي فيه الخطأ للتصور بسبب اندراجه تحت حكم كلي ناشئ عن ملكة النفس.

(قوله: وإلا لزم التسلسل) وجهه: إن التصور حينئذٍ يقارن التصديق، وهو يقارن التصور إجماعًا، فكل تصور يقارن تصديقات غير متناهية، وحاصل قوله: «لأنه إنما يلزم التسلسل لو كان... إلخ» مع إيضاحه أن فعلية الحكم لا تستلزم التسلسل؛ إذ الحكم ها هنا منظور إليه إجمالاً، وبالتبع والحكم الموقوف على تصور الأطراف والنسبة هو الحكم المنظور إليه تفصيلاً وبالذات، والملحوظ مفصلاً وبالذات فيما نحن فيه إنما هو التصور فقط،

وعلم مما ذكرنا أن الحكم تابع لملكة النفس لا لازم للتصور؛ ولذا لم يدع القائل لزوم الدور أيضًا، بل اقتصر على لزوم التسلسل، هذا ثم إنه يجوز أن يقال للحكم المذكور أنه خطأ بفرض عدم كونه بالفعل؛ لأن وصف كل موصوف موجود في ظرف اتصافه إن ذهنًا فذهنًا أو خارجًا فخارجًا أو قوة فقوة أو فعلاً ففعلاً، فتنبه له. أفاده المولى خالد.

(قوله: إنه متصور من حيث الحجرية) أي: كان مرآة ملاحظته وصف الحجرية، وليس المراد أن المتصور الشبح من حيث كونه حجرًا بوصف الإنسانية؛ إذ هذا عين ملاحظة الشيء بالوجه وليس باطلاً، فضلاً عن ضرورة بطلانه.

(قوله: من حيث الإنسانية) لا من حيث الحجرية.

وحاصله: إن وصف الإنسانية مرآة لملاحظة الإنسان الذي هو حجر في الاعتقاد، وليس المراد أن المتصور هو الشبح الحجر من حيث الإنسانية حتى يقال: إنا بصدد الفرق بين العلم بالشيء من الوجه والعلم بالوجه، وعلى تقدير هذه الإرادة يعود الأول إلى الثاني؛ أي: لا يكون بينهما فرق، بل المراد أن المتصور المعلوم هو الإنسان الذي هو حجر في اعتقادنا بالوجه المذكور؛ أعني: الإنسانية، فقوله: «من حيث الإنسانية» بيان للمتصور لا لمرآة الملاحظة وإلا لزم إما استدراكه أو استدراك قوله: «بذلك الوجه» وعلى هذا يكون الشق الثاني من الترديد الذي ذكره هذا المجيب بعينه الجواب الذي سيذكره المولى المحشي بقوله: «وتحقيق الجواب... إلخ». أفاده عبد الرسول.

(قوله: في قولهم الماهية... إلخ) يعني: إذا قصدنا ملاحظة ذات الماهية المجردة وحصلنا مفهومها وجعلناه آلة لملاحظتها فحصل منها صورة فاعتقدنا أنها كذلك، ثم حكمنا عليها بأنها موجودة، فإن العلم بالماهية بوصف المجردية عنهما علم غير مطابق؛ إذ الماهية لا تخلو عن أحدهما، وشبه هذا يقال في قوله: «واللا معلوم لا يعقل» وفي قوله: «واللاشيء كلي».

(قوله: وهو علم غير مطابق) أي: فلا يصح الجواب بأن التصور مطابق، ـ الخطأ في الحكم كما نقل الخيالي عنهم بقوله: «وأجيب عن هذا النظر».

(قوله: نوع مكابرة) لأن ظهور حصر معلوميته في وصف الإنسانية قد بلغ مبلغًا لو أنكر لكان إنكارًا للبديهي، وزاد لفظ «نوع» لأن ذلك الاحتمال الذي أبداه ذلك المجيب قائم وإن كان بعيدًا.

(قوله: مع عدم تمامه في نفسه) وذلك لأن ما يأتي في بحث الرؤية هو أن علة صحة الرؤية وإمكانها أمر مشترك بين الأمور الثلاثة وهو الوجود، لا أن المرئي نفسه هو الهوية المشتركة بينها، ولا يلزم من كون علة إمكان الرؤية مشتركة بينها كون المرئي نفسه هو الأمر المشترك بينها على ما لا يخفى.

(قوله: غير مفيد) لأنه لا يلزم من عدم مباينة الوجه الأخص للوجه الأعم مطابقة وصف الإنسانية للهوية المشتركة، وإلا لزم مطابقة وصف الإنسانية لكل ما يندرج في الهوية المشتركة؛ أعني: الواجب مثلاً، ولا شبهة في بطلانه، ولو قيل: «إن المراد مطابقة الوجه الأخص للوجه الأعم من حيث عمومه» فهو أيضًا باطل؛ لأن الأخص مطابق للأعم، والأعم مطابق لكل واحد من جزئياته، والمطابق للمطابق للشيء مطابق لذلك الشيء، فيلزم مطابقة الأخص للأخص الآخر، وهو باطل بداهة.

هذا وقد يمكن الجواب بأن مرادهم بالمطابقة التي اعتبروها في العلم مطابقة الصورة العلمية للشيء الذي تكون تلك الصورة صورة له في نفس الأمر لا مطابقتها لمعلومها، فإن كان ذلك الشيء هو المعلوم تكون الصورة مطابقة لمعلومها أيضًا وإلا فلا، ولا تلزم مطابقتها لمعلومها مثلاً في الفرض المذكور صورة الإنسانية مطابقة للشيء الذي تلك الصورة صورته في نفس الأمر؛ أعني: الإنسان وإن لم تكن مطابقة للمعلوم بتلك الصورة؛ أعني: الحجر، فحينئذٍ تقول الخطأ في الحكم المذكور المقارن لذلك التصور؛ أعني: إن هذه الصورة لهذا المرئي.

وأما الخطأ بسبب عدم مطابقة الصورة لمعلومها الذي هو الحجر فلا يضر فيما نحن بصدده؛ إذ المعتبر في مطابقة العلم مطابقته للشيء الذي كانت الصورة العلمية صورة له في الواقع، وهو متحقق دائمًا لا مطابقته للمعلوم أو لشيء آخر، فتأمل.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: حملاً للفظ على الشائع المتبادر)** أي: اللفظ المذكور. قيل: لعل وجه جعله من المكسور دون المضموم أنه لو كان من المضموم لتوهم اختصاصه بالقلب، فلا يشمل التعريف إدراك الحواس.

(قوله: يخالف العرف واللغة) نقل عنه: ولا يمكن الفرق في الإدراك الحسي بين البهائم وغيرها، وجعل الإحساس من العقلاء علمًا كما يشعر به كلمة «من» في قوله: «لمن قامت هي به غير مفيد» لأنه يرجع إلى مجرد تحكم واصطلاح. انتهى.

وقيل: المراد بإدراك الحواس: إدراك العقل بالحواس لا نفس الإحساس، بدليل قولهم: «المدرك إنما هو العقل» وبدليل ما سيجيء من أن الحواس إنما هي الآلات في الإدراك، فلا يرد المخالفة، تأمل[1].

(قوله: ثم التمييز في التصور الصورة) فالعلم بالماهية[2] المتصور ليس تلك الصورة، بل صفة توجهًا.

نقل عنه: واعلم أن هذه صفة ليست نفس الصورة، وهو ظاهر، وكذا ليست التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم الذي به صار الأول عالـمًا والثاني معلومًا، وكذا ليست انتقاش الذهن بالصورة؛ إذ هما ليسا بموجبين للصورة لا حقيقة ولا استعقابًا بالعادة، إلا أن يراد بالإيجاب الاقتضاء.

وقيل: التمييز هو التعلق والنسبة بين العالم والمعلوم والصفة لما هو مبدؤه، فصار العلم من الكيفيات النفسانية.

---

(١) وجه التأمل: إن العلم لغة وعرفًا إنما يطلق على إدراك العقل بالحواس، لا على إدراك الحواس كإدراك الحيوانات العجم، فإنه سيأتي أن المدرك فيها حواسها؛ إذ لا نفس لها ناطقة، وفي الإنسان النفس ليس إلا.

(٢) كأنه قيل: إذا كان التمييز هو الصورة التي هي الصفة يلزم أن يكون الشيء موجبًا لنفسه، فأجاب بقوله: «فالعلم بالماهية المتصورة ليس تلك الصورة» أي: الصورة التي هي التمييز حتى يلزم أن يكون الشيء موجبًا لنفسه، بل صفة غيرها توجيهًا؛ أي: بل صفة حقيقة توجب التمييز، وهو معلول لها، وهذا رد على صلاح الدين الرومي حيث قال صريحًا بأنه يجوز أن يكون هو ذلك التمييز والتغاير بالاعتبار كافٍ.

وحاصل التعريف حينئذٍ: إن العلم صفة حقيقية ذات تعلق توجب لموصوفها تمييزًا وكشفًا لمتعلقها، لا يحتمل ذلك التمييز نقيض متعلقها، بل ينافيه ويدفعه؛ أي: لا يكون مع ذلك التمييز عند المميز احتمال نقيض المميز، ولا تجويز وقوع الطرف المخالف له لا حالاً ولا مآلاً، فخرج الوهم والظن والشك واعتقاد المخطئ؛ إذ يجامعها تجويز وقوع الطرف المخالف حالاً أو مآلاً.

ولا خفاء في أن هذا التوجيه أوجه وأبعد عن التكلفات والتعسفات بخلاف ما ذكره المحشي، فإن فيه ارتكاب المجاز في وصف التمييز بعدم احتمال النقيض على ما اعترف به، وكذا في إطلاق التمييز على الصورة والنفي والإيجاب، وأما إطلاقه على التعلق الخاص فمتعارف، لكن في وصف التمييز بمعنى التعلق بعدم احتمال النقيض تجوز أيضًا.

(قوله: ومتعلقه الطرفان) اعلم أن موجب صفة العلم في التصديق الإيقاع والانتزاع، فإن كان مراده بالنفي والإثبات إياهما يكون المتعلق النسبة أو وقوعها أو لا وقوعها على مذهب الحكماء، أو المجموع المركب من الطرفين[1]، والنسبة والوقوع واللاوقوع على مذهب الإمام، وإن كان المراد بهما الوقوع واللاوقوع أو النسبة السلبية والإيجابية فهما وإن سلم صحة إرادتهما، فهما ليسا بموجبي صفة العلم على ما لا يخفى.

(قوله بأن لم يوجب إياه... إلخ) فيه تصريح بأن المراد بالإثبات والنفي في قوله: «وفي التصديق الإثبات والنفي» الإيقاع والانتزاع.

(قوله: فخرج الإحساسات... إلخ) أي: على تقدير التقييد بالمعاني؛ بأن يقال: صفة توجب تمييزًا بين المعاني.

(قوله: يرد عليهم) أي: على من قيدوا تعريف العلم بالمعاني.

وحاصل السؤال: إن إدراك زيد قبل الرؤية علم على ما صرحوا به، ولا

---

(١) أي: الطرفين من المحكوم عليه وبه؛ لأن المراد من الطرفين هما الوقوع واللا وقوع، أو النسبة الإيجابية والسلبية.

يصدق تعريف العلم عليه؛ لأنه ليس إدراك معنى، بل إدراك عين محسوسة.

وحاصل الجواب: إن إدراكه قبل الرؤية إدراك معنى لا إدراك عين محسوسة لأن إدراكه قبل الرؤية على وجه كلي، والكلي لا يكون عينًا، بل هو معنى.

(قوله: والأمر في إدراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل) لأنه حينئذٍ لا يدرك إحساسًا، بل يدرك علمًا مع أنه ليس إدراك معنى، بل إدراك عين محسوسة.

قيل: المدرك أولاً وبالذات بعد الغيبة عن الحواس أمر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الأعيان، بل من المعاني، لكنه لمطابقته لأمر خارجي وكونه وسيلة إلى معرفته اشتبه الحال.

(قوله: ومن ها هنا... إلخ) أي: من ورود هذا السؤال... إلخ.

قيل: لفظ لا يحتمل صفة لصفة في تعريف العلم، والنقيض في قوله: «لا يحتمل النقيض نقيض الصفة لا التمييز». كذا نقل عنه، فحينئذٍ يصح البناء المذكور؛ أي: بناء شمول التعريف للتصورات على أنها لا نقائض لها؛ إذ التصورات صفات لا نقائض لها على ما زعموا.

(قوله: فيصح البناء المذكور) أي: البناء على أنه لا نقيض لتمييزها؛ إذ لو كان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصورات لكان عدم نقيضها يستلزم عدم نقيضه.

(قوله: مما لا ثبت له) أي: لا حجة له.

(قوله: فلو سلم أن للتصور نقيضًا) أي: لتمييز التصور تأمل.

(قوله: فلا معنى للبناء على عدم النقيض) لأن شمول التعريف للتصورات حينئذٍ حاصل وإن كان للتصورات نقيض.

(قوله: قلت: هذا إنما هو... إلخ) أي: عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة إنما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه... إلخ، فشمول التعريف للتصورات بالوجه يكون مبنيًا على أنها لا نقائض لها، وإن لم يكن شموله للتصورات بالكنه مبنيًا عليه.

(قوله: على أن بناء شيء... إلخ) جواب على تقدير تسليم عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة في المتصور بالوجه أيضًا؛ يعني: إن الشمول للتصورات مبني على عدم النقيض في الواقع على هذا الزعم، وهو لا ينافي بناءه على شيء آخر على تقدير فرض النقيض لها، لكن عبارة المحشي لا تفي بهذا المعنى، ولا تستوفيه على ما لا يخفى على التأمل، مع أن بناء الشمول على أن كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة ليس على تقدير عدم النقيض لها، بل مطلقًا.

(قوله: والتحقيق أنه إن فسر النقيضان بالمتمانعين... إلخ) معنى التمانع للذات: ألا يجتمعا في التحقق والانتفاء، وذلك لا يكون إلا في التصديق، ومعنى التنافي: ألا يجتمعا مطلقًا سواء كان التحقق والانتفاء أو في المفهوم بأنه إذا قيس أحدهما بالآخر كان في نفسه أشد بعدًا عنه من جميع ما سواه، وهذا يكون في التصورات أيضًا. كذا قرر في «المطولات».

(قوله: إذ لا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة)[1] يعني: إذا اعتبرت النسبة يكون بين التصورات تمانع أيضًا، مثلاً إذا لوحظ مفهوم صدق الإنسان ومفهوم سلبه وقيسا إلى ذات واحدة لم يمكن اجتماعهما في تلك الذات ولا ارتفاعهما عنها؛ لأن كل مفهوم سواهما يصدق عليه أنه إنسان، أو يصدق عليه أنه ليس بإنسان، فبهذا الاعتبار هما مفردان متناقضان، كما أن القضيتين اللتين هما محمولاهما متناقضان، لكن هذا التناقض في قوة تناقض القضايا، فقد رجع التناقض بين المفردات إلى تناقض القضايا، فلذلك عرفوا التناقض باختلاف القضيتين... إلخ.

وصرح بعضهم بأنه لا تناقض في التصورات، فلا يرد ما يتوهم أنه إذا اعتبرت النسبة تكون من قبيل التصديقات لا التصورات.

(قوله: ومن ها هنا قيل: نقيض كل شيء رفعه... إلخ) أي: من تفسير النقيضين بالمتنافيين، وفي هذا القول مناقشة من وجهين:

---

(١) هذا مدفوع بأن رفعه في نفسه بالنسبة إلى التصورات، ورفعه عن شيء بالنسبة إلى التصديقات لا كلاهما بالنسبة إلى أحدهما على حدة حتى يقتضي ما ذكره السائل.

أحدهما: إن هذا القول لا يصدق على نقيض السلب.

والثاني: إن قوله سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء يقتضي أن يكون رفع الضاحك عن شيء مثلاً نقيض الضاحك مع أنه ليس كذلك، بل هو نقيض إثبات الضاحك لذلك الشيء، فحق العبارة أن يقال: رفع كل شيء نقيضه سواء كان ذلك الشيء الإثبات للغير أو لا، اللهم إلا أن يجعل الرفع في ذلك القول موضوعًا، ونقيض كل شيء محمولاً، لكنه خلاف الظاهر.

(قوله: والأشهر هو الأول) وهو المعنى الحقيقي بقرينة قوله: المنطقين محمول على المجاز.

(قوله: وأيضًا يلزم منه... إلخ) عطف على قوله: «يبطل كثيرًا من قواعد المنطق» ووجه آخر لضعف قول من قال: «لا نقيض للتصورات».

(قوله: وتصور له) الصواب: ترك التصور وإن يقال: «مطابقة له»؛ لأن الصورة ليست تصورًا، بل موجبة بناء على التعريف المذكور.

(قوله: فرق بين العلم بالوجه... إلخ) فالعلم بالوجه ها هنا هو العلم بالإنسان، والعلم بالشيء من ذلك[1] الوجه هو العلم بالحجر بالإنسانية، فالمطابق هو الأول لا الثاني، وكلامنا في الثاني لا في الأول.

(قوله: والمتصور في المثال المذكور هو الشبح) نقل عنه توضيحه: إنا إذا رأينا شبحًا من بعيد، وهو في الواقع حجر فحصل منه في أذهاننا صورة الإنسان فاعتقدنا أنه إنسان، فربما نتوجه إلى ذلك الشبح بوصف الإنسانية ونجعله له عنوانًا بناء على ذلك الاعتقاد، ونحكم على ذلك الشبح بأنه قابل للعلم والفهم مثلاً، فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة.

وصورة الإنسان آلة لملاحظة المحكوم عليه؛ أعني: الشبح ووجه له، والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه، وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه،

---

(١) فالعلم بالوجه هنا هو العلم بنفس مفهوم الإنسان بسبب الوجه له، والعلم بالشيء من حيث ذلك المفهوم لا العلم بذلك المفهوم.

وهو ها هنا العلم بمفهوم الإنسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح، وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه، وهو ها هنا العلم بالشبح من حيث الاتصاف بفهوم الإنسان، ولا شك أن علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الإنسانية علم غير مطابق للواقع، وهكذا الحال في قولك: «الماهية[1] المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن، واللامعلوم[2] لا يعقل واللاشيء[3] كلي» وأمثال ذلك، فليتأمل. انتهى.

وفيه أن العلم بالشيء من ذلك الوجه مسبوق بالعلم بثبوت الوجه للشيء وهو التصديق، وعدم المطابقة راجع إليه لا إلى التصور من الوجه.

والحاصل: إن عدم المطابقة راجع إلى التصديق الضمني لا التصور، تأمل.

* قال المرعشي: **(قال الخيالي: وإن صحَّ ذكره في تعريف العلم لعمومه)** أي: لعموم الذكر بالضم مثل الظن والجهل فيكون المذكور حينئذٍ؛ بمعنى: التعقل مطلقًا لا بمعنى المعلوم، فلا يلزم الدور من جعل المذكور من الذكر بالضم، ثم إن الظن والجهل يخرج من حمل التجلي على الانكشاف التام، ولعل فيما ذكره ردًّا لصلاح الدين حيث قال: ولو أخذنا الذكر بالضم لا يحتاج إلى هذا التأويل، لكنه بمعنى: المعلوم فذكره في تعريف العلم تكلف. انتهى.

---

(١) يعني: إذا قصدنا ملاحظة ذات الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية وحصلنا مفهومها وجعلناه آلة لملاحظته فحصل منه صورة، فاعتقدنا أنه كذا، ثم حكمنا عليه بأنها موجودة في الذهن، فإن العلم بالماهية المجردة عنها علم غير مطابق؛ إذ الماهية لا تخلو عن أحدهما.

(٢) يعني: إذا قصدنا ملاحظة ذات اللا معلوم وحصلنا مفهومه وجعلناه آلة لملاحظته فحصل منه صورة فاعتقدنا به أنه كذا، ثم حكمنا عليه بأنه لا يعقل، فإن العلم الحاصل من مفهوم اللا معلوم لذاته علم غير مطابق لا متعقل به.

(٣) يعني: إذا قصدنا ملاحظة ذات اللا شيء وحصلنا مفهومه وجعلناه آلة لملاحظته فحصل منه صور فاعتقدنا بأن له أفراد، ثم حكمنا عليه بأنه كلي، فالعلم الحاصل من مفهوم اللا شيء علم غير مطابق؛ لأنه ليس له فرد متعقل.

أقول: المراد من التأويل تأويل الذكر بإمكانه، فإذا كان المذكور من الذكر بالكسر يحتاج إلى التأويل؛ إذ لا يلزم أن يكون كل معلوم مذكورًا باللسان بالفعل، وأما إذا كان الذكر بالضم فلا يحتاج إليه؛ إذ كل معلوم متعقل[1] ألبتة والمراد من التكلف لدفع الدور مثل أن يحمل التعريف على التعريف اللفظي لا الحقيقي، ولا يضر فيه توقف المعرف على المعرف؛ إذ التعريف اللفظي ما يكون المقصود منه تعيين مفهوم اللفظ من بين المفهومات الحاصلة للسامع، فمآله إلى التصديق بأن هذا اللفظ موضوع لذلك المفهوم، لكن إذا أريد تعريف لفظه بهذا التعريف فحقه أن يكون بلفظ أشهر مرادف للمعرف، وها هنا ليس تعريف العلم لفظًا أشهر مراد قاله بل مفهومًا تفصيليًا، فلذلك كان حمله على التعريف اللفظي تكلفًا.

(قوله: ولا يمكن الفرق في الإدراك الحسي بين البهائم وغيرها) بأن يحكم بأن إدراك البهائم لم يبلغ إلى حد التجلي والانكشاف، بخلاف إحساس الإنسان فيخرج بقيد التجلي؛ إذ التجاريب شاهدة على أن إحساس البهائم أشد من إحساس الإنسان.

(قوله: وجعل الإحساس من العقلاء علمًا كما يشعر به كلمة من) يعني: جعله كذلك بتخصيص كلمة من للعقلاء، فلا يدخل في التعريف إحساس البهائم غير مفيد؛ لأنه يرجع إلى مجرد تحكم واصطلاح؛ يعني: حينئذٍ يخرج إحساس البهائم عن التعريف، لكن يرد سؤال التحكم في جعل إحساس العقلاء علمًا دون إحساس البهائم؛ إذ لا بد من الفرق ليظهر به وجه كون إحساس العقلاء علمًا دون إحساس البهائم.

(قوله: وقيل المراد بإدراك الحواس إدراك العقل بالحواس... إلخ) لا فائدة فيه بعد كون التعريف شاملاً لإحساس الحيوانات، فالأولى تخصيص التعريف بجعل المذكور مثلاً من الذكر بالضم أو بجعله من الذكر بالكسر، لكن بجعل الموصول في لفظ المذكور عبارة عن المعقول؛ إذ الكلام في الصفات.

---

(١) هذا بناء على أن المدرك للشكل هو العقل والحواس آلات.

(قال الخيالي: أي نقيض التمييز كما هو الظاهر) أي: من العبارة؛ إذ قوله: لا يحتمل النقيض صفة للتمييز والاحتمال حينئذٍ؛ بمعنى: جواز الاتصاف فيكون صفة المتعلق حقيقة، ويحتمل أن يراد نقيض المتعلق فعدم الاحتمال حينئذٍ صفة للتمييز حقيقة؛ لأنه حينئذٍ؛ بمعنى: لا يكون صفة لنقيض المتعلق، وليس بصفة المتعلق حينئذٍ لأنه لا معنى لاحتمال الشيء لنقيضه، وإلا لكان الاحتمال وصف التمييز، إذا أريد من النقيض نقيض التمييز كما ذكره الخيالي[1] فبطل قوله: والاحتمال لمتعلقه وإنما وصف به... إلخ، وإنما كون المراد من النقيض نقيض الصفة، فإذا أريد منها نفس[2] الصورة فله وجه؛ إذ بعضها تصديق وله نقيض فيخرج ماعدا اليقين، وأما إذا أريد منها التعلق بين العالم والمعلوم أو انتقاش الذهن فلا وجه له؛ إذ كل منهما أمر تصوري لا نقيض له، فيلزم أن يدخل الشك والوهم واعتقاد المخطئ في التعريف.

(قال الخيالي: وإنما وصف التمييز به مجازًا) إذ لا معنى لاحتمال الشيء نقيض نفسه كما سبق.

(قوله: بل ينافيه ويدفعه) حمل عدم الاحتمال على معنى المنافاة والدفع ليصح كونه صفة للتمييز حقيقة، إذ ليس للمتعلق حقيقة؛ لأنه أريد من النقيض نقيض المتعلق، ولا معنى لاحتمال الشيء لنقيض نفسه؛ إذ حاصله: سلب الشيء عن نفسه، ولهذا جعل الخيالي وصف التمييز بعد احتمال النقيض مجازًا، حين حمل النقيض على نقيض التمييز، فلا معنى لما سيجيء في المحشي قول أحمد في آخر هذا القول، لكن في وصف التمييز بمعنى: التعلق بعدم احتمال النقيض، يجوز أيضًا نعم لو كان المجاز لكان في حمل عدم الاحتمال على هذا المعنى لا في التوصيف المذكور.

(قوله: ولا تجويز وقوع الطرف المخالف) عطف على قوله: احتمال نقيض.

---

(١) وإن كان ظاهر الفساد كما سيصرح به «قول أحمد».

(٢) سواء كانت صورة حسية أو صورة عقلية.

(قوله: لا حالاً ولا مآلاً فخرج الوهم والظن... إلخ) إذ في الثلاثة الأول تجويز الطرف المخالف حالاً، وفي الرابع مآلاً.

قال في شرح المواقف: وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال أن يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع، فيزول عنه ما حكم به من الإيجاب والسلب إلى نقيضه.

وقال أيضًا: وكذا خرج التقليد لأنه يزول بالتشكيك، فعلى هذا كان الأنسب للمحشي أن يذكر التقليد بل التخييل أيضًا.

(قوله: لكن في وصف التمييز بمعنى التعلق... إلخ) قد عرفت ما فيه فلا تغفل.

(قوله: وقوعها أو لا وقوعها) بدل من النسبة وفيه نظر من وجوه:

الأول: أن النسبة عند القدماء هي النسبة التامة الخبرية الإيجابية في الموجبة أو السلبية في السالبة، ويعبر عنها بوقوع المحمول للموضوع أو لا وقوعه، وإضافة الوقوع ها هنا إلى النسبة ينبئ عن أن يكون عندهم نسبتان.

والثاني: أن الوقوع عند القدماء صفة المحمول لا النسبة.

والثالث: أنه على تقدير تسليم النسبتين يكون متعلق النفي والإثبات وقوع النسبة أو لا وقوعها، لا نفس النسبة التي هي مورد الوقوع فيلزم أن يكون البدل بدل الغلط، وهو لا يوجد في كلام الفصحاء، ويندفع الكل بأن يجعل إضافة الوقوع إلى الضمير للبيان.

(قوله: أو المجموع المركب من الطرفين... إلخ) فيه أن متعلق الإيقاع والانتزاع الوقوع واللاوقوع بالاتفاق بين القدماء والإمام، لكن الإيقاع والانتزاع عين التصديق عند القدماء، وجزء التصديق عند الإمام؛ إذ لا خلاف في أن المراد بهما إدراك الوقوع واللاوقوع، فالصواب أن يقال: أن المراد بالنفي والإثبات الإيقاع والانتزاع، فكونهما موجبي صفة العلم في التصديق مسلم على مذهب القدماء، لكن كون متعلقهما كذلك غير مسلم، وأما على مذهب الإمام فكونهما موجبي صفة العلم غير مسلم، أيضًا؛ إذ التصديق عنده عبارة عن الإدراكات الأربع فيكون الموجب المجموع لا الإيقاع والانتزاع

فقط، ولو حمل الطرفان في كلام الخيالي على طرفي النسبة، وهما الوقوع واللاوقوع، وحمل الكلام على مذهب القدماء لاندفع الإشكال لكنه خلاف الظاهر.

(قوله: وإن كان المراد بهما الوقوع واللاوقوع) أي: وقوع النسبة أو لا وقوعها على مذهب الإمام أو النسبة السلبية والإيجابية على مذهب القدماء، وإن كان المراد من الثانيين النسبة بين بين بناء على أنها من حيث هي مورد الإيجاب، مغايرة لنفسها من حيث إنها مورد السلب كما حمل عليه بعض الأفاضل، ينبغي أن يراد من الوقوع واللاوقوع أعم من وقوع النسبة أو لا وقوعها، ومن وقوع المحمول أو لا وقوعه ليناسب المذهبين، لكنهما من موجبي صفة العلم ولو سلم فليس متعلق الوقوع واللاوقوع عند الإمام الطرفين بل النسبة بين بين.

(قوله: فيه تصريح بأن المراد بالإثبات والنفي... إلخ) ليت شعري من أين ذلك الحكم الصريح؛ إذ ليس المفهوم منه إلا كون الحكم موجب العلم والحكم كما يجيء بمعنى الإيقاع والانتزاع، يجيء بمعنى الوقوع واللاوقوع أيضًا كما سبق.

(قال الخيالي: أي لتمييزها الذي هو الصورة) ولك أيضًا أن تجعل التصور بمعنى: الصورة فتكون هي التمييز، ويكون المراد من صدق العلم عليها صدقه على صفة توجبها.

(قوله: صفة لصفة إلى قوله: نقيض الصفة لا التمييز) فيكون المراد من الصفة التصور على ما يقتضيه السوق، وهي إما التعلق بين العالم والمعلوم أو انتقاش الذهن، وعلى التقديرين وصفه بالاحتمال مجاز؛ إذ لا معنى لاحتمال الشيء لنقيضه، وإلا لما كان وصف التمييز بالاحتمال مجازًا، إذا أريد من النقيض نقيض التمييز كما قاله الخيالي سابقًا، فالاحتمال في الحقيقة لمتعلقه الذي هو الصورة الحسية أو الذهنية أو الماهية المتصورة أو الطرفان، وعلى هذا لا يدخل في تعريف العلم شيء من أفراده؛ إذ ما من صفة إلا وتحتمل ألا يتعلق بمتعلقه؛ إذ نقيض تلك الصفة عدم التعلق أو عدم الانتقاش، وإن أخذ المتعلق من حيث هو متعلق يدخل في التعريف الشك والوهم، فليتأمل.

(قوله: إذ التصورات صفات لا نقائض لها) علة لقوله على أنها لا نقائض لها.

(قوله: أي البناء على أنه لا نقيض لتمييزها) قال بعض الأفاضل: لعل هذا سهو من قلم الناسخ والصواب البناء على ألا نقيض للتصورات لا على ألا نقيض لتمييزها؛ إذ الجواب المذكور ليس إلا تصحيح قول الشارح، بناءً على أنه لا نقائض لها. انتهى.

أقول هذا إنما يكون سهوًا إذا أريد من البناء البناء المذكور في الشرح، وأما إذا أريد أنه يلزم البناء على ألا نقيض للتمييز فلا يكون سهوًا.

(قال الخيالي: إنما هو في المتصور بالكنه) إذ الشيء لا يحتمل رفع كنهه عنه.

(قال الخيالي: لا في المتصور بالوجه) إن أريد السلب الكلي فغير صحيح؛ إذ الوجه الذي لا يتصف الشيء بنقيضه أصلاً، لا يحتمل الشيء أن يتصور بنقيضه كالضاحك بالقوة واللاضاحك بالقوة، فالإنسان المتصور بالأول لا يحتمل أن يتصور بالثاني، وإن أريد رفع الإيجاب الكلي أو السلب الجزئي فلا يصح الحصر في قوله: إنما هو في المتصور بالكنه، بل الصواب حينئذٍ أن أفاد عدة أشياء:

الأول: أن الواقع ظرف للبناء وعدم النقيض، فالظرف في العبارة واقع على سبيل التنازع.

والثاني: أن كونهما واقعيًا على الزعم.

والثالث: أن عدم المنافاة بين البنائين؛ إذ الكلام فيه لا بين البناء ووجود المبني.

والرابع: أن التقدير مبني على البناء الثاني لا ظرف وجود المبني.

والمحشي الخيالي أفاد الأول دون البواقي، ولو قدر قولنا على زعمهم بعد قوله: في الواقع وإن أريد من المبنى في قوله: وجود المبنى المبني من حيث هو مبنى لتكون المنافاة له منافاة للبناء عليه، فظرفية التقدير له ظرفية للبناء عليه لأفاد البواقي أيضًا.

(قوله: مع أن بناء الشمول على أن كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة ليس على تقدير عدم النقيض... إلخ) إن أريد به الاعتراض على قول الخيالي لا ينافي وجود مبني آخر له في التقدير، حيث فسره بقوله لا ينافي بناءه على شيء آخر على تقدير فرض النقيض، فيكون مورد السؤال قوله: على تقدير فرض النقيض، فالصواب حينئذٍ أن يقول في الاعتراض ليس على تقدير فرض النقيض بترك العدم، وإن أريد الاعتراض على قول الخيالي على أن بناء شيء على شيء، حيث فسر على تسليم عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة، وفسر بناء شيء على شيء بأن الشمول للتصورات مبني على عدم النقيض، فيكون معنى قول المحشي قول أحمد بناء على أنه كل متصور على تسليم أنه كل متصور، ويكون معنى قوله: إذ ليس على تقدير عدم فرض النقيض ليس مبنيًا على عدم النقيض، ففيه أن الواقع في التعريف نفي احتمال النقيض، وهو يصح أن يكون بانعدام النقيض، وأن يكون بانعدام الاحتمال مع وجود النقيض، ولما كان تعريف العلم مبنيًا على مذهب المتكلمين، وكان في زعمهم أن نقيض التصورات متقدم كان مبنى صدق التعريف على التصورات انعدام النقيض على زعمهم لا مطلقًا.

(قوله: وصرح بعضهم) عطف على قوله: عرفوا.

(قوله: فلا يرد ما يتوهم) تفريع على قوله: فبهذا الاعتبار هما مفردان متناقضان.

وحاصل الإيراد أن قول الخيالي؛ إذ لا تمانع في التصورات بدون اعتبار النسبة يقتضي أن يوجد التمانع بين التصورات مع اعتبار النسبة، والمقتضَى بالفتح باطل لأنه إذا اعتبرت النسبة يكون من قبيل التصديقات لا التصورات، والمقتضِي بالكسر مثله فما ذكره المورد هو دليل بطلان التالي، والجواب منع عليه.

(قوله: لا يصدق على نقيض السلب) لأن نقيضه إيجاب لا رفع.

(قوله: يقتضي أن يكون رفع الضاحك عن شيء... إلخ) وجه الاقتضاء أن الضمير المجرور في رفعه عن شيء راجع إلى الشيء السابق، وهو يقتضي ألا يكون المراد من الشيء السابق ما يعم الإثبات للشيء الذي كان صلة للرفع

في المحمول، وإلا لا وجه لقوله أو رفعه عن شيء؛ إذ رفع الإثبات لشيء ليس رفعه عن ذلك الشيء؛ إذ الشيء[1] جزء المرفوع بل رفعه في نفسه كرفع قيام الأب في نفسه أو رفعه عن الشيء الآخر،الذي ليس جزء من المرفوع كرفع قيام الأب عن زيد[2].

والحاصل: أنه لا يمكن أن يراد من المرفوع الإثبات للشيء الذي كان صلة للرفع في قولهم رفعه عن شيء، فالمراد منه أعم من ألا يكون إثباتًا لشيء أو يكون إثباتًا للشيء[3] الذي لم يكن صلة للرفع؛ أعني: المرفوع عنه فظهر لك من هذا التحقيق أن الأولى أن يقول المحشي يقتضي أن يكون رفع الضاحك عن شيء مثلاً نقيض ثبوت الضاحك في نفسه، أو إثباته لشيء غير الشيء الذي كان صلة للرفع، مع أنه ليس كذلك وفي كلامه نوع إيماء إلى هذا الأولى، حيث قال بل هو نقيض إثبات الضاحك لذلك الشيء، ولم يقل إثبات الضاحك لشيء، فتأمل فإنه أقوم قيلاً فلا تتبع من دون الحق سبيلاً.

(قوله: فحق العبارة أن يقول رفع كل شيء... إلخ) فبتبديل القضية يندفع السؤال الأول؛ إذ يجوز أن يكون محمول الموجبة الكلية أعم من موضوعه، فيجوز ألا يكون بعض النقيض رفعًا بل إيجابًا، ولا يكون موضوعه أعم من محموله، فإذا كان النقيض موضوعًا لا يكون أعم من الرفع، وأما اندفاع السؤال الثاني فبترك التعميم المذكور في كلام الخيالي، واعلم أن الخيالي لو قال في التعميم هكذا سواء كان رفع ذلك الشيء رفع شيء في نفسه أو رفع شيء[4] عن شيء لم يرد السؤال الثاني.فتدبر.

---

(١) لا معنى لرفع الشيء عن جزئه إذ ذلك بعد تصور ثبوته له ولا يتصور ذلك.

(٢) يعني: فما كان صلة للرفع فيكون ثبوتًا في نفسه.

(٣) الأول كالضحك مثلاً والثاني كضحك الزوج سواء أكانا مرفوعين في أنفسهما أو مرفوعين عن زيد فحصلت احتمالات أربعة.

(٤) فيكون كل منهما قسمًا من رفع ذلك الشيء في نفسه لأنه لما كان الشيء قسمين الأول ثبوت الشيء في نفسه والثاني الإثبات للغير كان رفع الأول رفع شيء في نفسه ورفع الثاني رفع شيء عن شيء.

(قوله: سواء كان ذلك الشيء الإثبات للغير أو لا) فيكون رفع الأول رفع شيء عن الغير ورفع الثاني رفع شيء في ذاته.

(قوله: اللهم... إلخ) لدفع السؤال الأول فقط؛ إذ مدار الثاني التعميم المذكور كيفما كانت القضية.

* قال شجاع الدين: **(قوله: وهو ما يكون باللسان)** أي: المذكور الذي من الذكر بالكسر.

(قوله: وهو ما يكون بالقلب) أي: المذكور الذي من الذكر بالضم.

(قوله: لكن عده... إلخ) إدراك الحواس من قبيل العلم عند الشيخ الأشعري، وهو المختار عند المتأخرين، لكن الجمهور ذهبوا إلى أنه نوع آخر من الإدراك مقابل للعلم، وهو الموافق للعرف واللغة.

(قوله: والاحتمال... إلخ) أي: الاحتمال صفة لمتعلق التمييز، وقد جعله صفة للتمييز.

(قوله: لمتعلقه) أي: التمييز، والمتعلق هو المعلوم.

(قوله: والعلم بهذا المعنى) أي: بأنه صفة توجب تمييزًا لا يحتمل النقيض.

(قوله: وإلا) أي: وإن لم يخل عن الحكم بأن أوجب إياه.

(قوله: لكن يرد عليهم) أي: على الذين عرفوا العلم بهذا التعريف المأخوذ فيه قيد المعاني.

(قوله: تدرك علمًا) أي: إدراكًا علمًا.

(قوله: ألا تعلم تلك الجزئيات) أي: ألا يكون إدراك تلك الجزئيات علمًا.

(قوله: إذا أخذ... إلخ) أخذ زيد على وجه جزئي إحساسه.

(قوله: وعلى وجه... إلخ) أخذ زيد على وجه كلي إدراكه بمفهوم كلي، فالمفهوم الكلي مدرك بالذات، وزيد مدرك بواسطة المفهوم الكلي لا بالذات، فإدراك زيد بمفهوم كلي علم، وإدراكه بالذات إحساس لا علم، وعلى تقدير أخذ قيد المعاني في التعريف يخرج عنه إدراك زيد بالذات؛ لكونه

إحساسًا لا علمًا، ويدخل فيه إدراكه بمفهوم كلي؛ لكونه علمًا لا إحساسًا.

(قوله: والأمر في إدراكه... إلخ) إدراك زيد بعد الغيبة عن الحواس إدراكه بمفهوم كلي عندهم، فيكون علمًا عندهم بلا إشكال.

(قوله: مشكل) أي: لا يعلم أن هذا الإدراك علم أو إحساس.

(قوله: أي: لتمييزها) أي: للتمييز الذي توجبه الصفة.

(قوله: الذي هو الصورة) كون التمييز صورة حاصلة في الذهن على اصطلاح المنطقيين، فالصورة الحاصلة في الذهن تصور عندهم، فمن قال: «إن التعريف يوجب تمييزًا... إلخ» ليتناول التصور بناء على أنه لا نقيض له، فقد بنى كلامه على اصطلاح المنطق، فالتصور عنده هو الصورة الحاصلة في الذهن، وهي التمييز عند المنطقي لا صفة توجب التمييز، فكيف يصح كون التصور صفة توجب التمييز؟ فلا يصح البناء المذكور ولا مجال لتصحيحه، وقد أوضحناه في حواشينا على «الحواشي العضدية» للشريف المحقق.

(قوله: فلا يصح البناء المذكور) أي: بناء شمول تعريف العلم للتصورات على أنها لا نقائض لها.

(قوله: ومن ها هنا) أي: ومن أجل أنه لا يصح البناء المذكور على تقدير أن يراد بالنقيض نقيض التميز.

(قوله: المراد بالنقيض) أي: في قول الشارح: «لا يحتمل النقيض».

(قوله: وقد يجاب) أي: عند عدم صحة البناء المذكور.

(قوله: فرع عدم نقيض التصور) أي: عدم نقيض التصور مستلزم لعدم نقيض التمييز، فيصح قول الشارح بشمول التعريف للتصورات لعدم النقيض في التصورات كما هو معنى البناء، فإذا كان عدم نقيض التصور مستلزمًا لعدم نقيض التمييز يصدق على التصور أنه صفة توجب تمييزًا لا يحتمل متعلق التمييز نقيض التمييز.

(قوله: فلا معنى للبناء) إذ يشمل التعريف التصورات بدون البناء المذكور.

(قوله: قلت هذا) أي: ألا يحتمل المتصور غير صورته الخاصة.

(قوله: **على أن بناء شيء على شيء... إلخ**) أي: كون شيء مبني ـ أي: علة لشيء في الواقع ـ لا ينافي أن يوجد للشيء الثاني مبنى آخر؛ أي: علة أخرى على تقدير انتفاء المبنى الأول، فكون نقيض التصور علة في الواقع لعدم احتمال متعلق التصور لنقيضه لا ينافي أن توجبه علة أخرى على تقدير انتفاء عدم نقيض التصور؛ أي: على تقدير أن يكون للتصور نقيض.

(قوله: **فيه**) أي: في قول الشارح: «زعموا».

(قوله: **تضعيف قولهم**) أي: جعل قولهم ضعيفًا.

(قوله: **قولهم**) أي: قول من قال: «إن التصورات لا نقائض لها».

(قوله: **مثل قولهم**) أي: قول المنطقيين.

(قوله: **نقيضا المتساويين**) أي: المفهومين المتساويين.

(قوله: **وبالعكس**) أي: أخذ نقيض المحمول موضوعًا.

(قوله: **سواء كان رفعه في نفسه**) كالإنسان فإنه رفع مفهوم اللا إنسان في نفسه.

(قوله: **وقول المنطقيين... إلخ**) أي: قولهم: نقيضا المتساويين متساويان.

(قوله: **وأيضًا**) أي: في قولهم: «**إن التصورات لا نقائض لها**» ضعف؛ لكونه مبطلاً لكثير من قواعد المنطق.

(قوله: **يلزم منه**) أي: من قولهم: «**إن التصورات لا نقائض لها**».

(قوله: **جميع التصورات علمًا... إلخ**) لصدق تعريفه عليها حينئذٍ.

(قوله: **بين العلم بالوجه.. إلخ**) للمفهوم الكلي أفراد، وهو وجه لأفراده، وتصور المفهوم الكلي هو العلم بالوجه، وتصور أفراده بهذا المفهوم هو العلم بالشيء من ذلك الوجه.

(قوله: **هو الشبح**) لأنه مفهوم الإنسان حتى يكون تصوره علمًا بالوجه.

(قوله: **والصورة الذهنية... إلخ**) قال في الحاشية: توضيحه: إنا إذا رأينا شبحًا من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في ذهننا صورة إنسان فاعتقدنا أنه إنسان، فربما نتوجه إلى ذلك الشبح بوصف الإنسانية ونجعله

عنوانًا له بناء على ذلك الاعتقاد، ونحكم على ذلك الشبح بأنه قابل للعلم والفهم مثلاً، فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة، فصورة الإنسان آلة لملاحظة المحكوم عليه؛ أعني: الشبح ووجه له، والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه.

وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه، وهو ها هنا العلم بمفهوم الإنسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه، وهو ها هنا العلم بالشبح من حيث مفهوم الإنسان، ولا شك أن علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الإنسانية غير مطابق، وكذا الحال في قولك: «الماهية المجردة عن العوارض الذهنية الخارجية موجودة في الذهن، واللا معلوم لا يعقل، واللا شيء كلي» وأمثال ذلك، فليتأمل والله الموفق. انتهى كلامه.

وقوله: «آلة لملاحظة... إلخ» وتصور الشبح علم بالشيء؛ أي: بالشبح من ذلك الوجه؛ أي: من حيث مفهوم الإنسان.

قال في الحاشية: وتوضيحه: إنه إذا رأينا حجرًا فحصل منه صورة إنسان، فحكمنا بأنه في المكان الفلاني، فهذا الحكم الصحيح إما على الحجر الملحوظ بتلك الصورة وفيه المطلوب، وإما على الإنسان الذي تطابقه تلك الصورة، ولا فرد للإنسان هناك حتى يحكم عليه بالضرورة الحسية ذلك الحكم الصحيح، فإن هذا مما يحكم به من له أدنى تمييز حتى البله والصبيان.

وبالجملة: ربما لا يحصل من الحجر إلا صورة الإنسان، وتلك الصورة إنما تكون آلة لملاحظة الحجر، وباعتباره يصح الحكم عليه، ومن قصر عن درجة إذعانه فعليه أن يتأمل في قولنا ما لا يعلم بوجه من الوجوه لا يصح الحكم عليه، فإنه قد توجهنا باللا معلومية الدائمة إلى ذات معلومة في نفس الأمر، فإدراك تلك الذات المعلومة بصورة اللا معلومية تصور غير مطابق، وكذا الحال في الماهية المجردة عن اللواحق الخارجية والذهنية والمعدوم المطلق ونحوهما إذا حكم بأحكام توافق تلك العنوانات الفرضية، والله أعلم. انتهى كلامه.

وقوله: «أما على الحجر... إلخ» فيه أن الحكم ليس هذا أولاً على ذلك، بل الشبح والمحسوس المتصور على وجه جزئي فلا اعتبار حينئذٍ.

وقوله: «تصور غير مطابق» فيه أن إدراك الذات المعلومة من حيث إنها متصفة بمفهوم اللا معلومية تصور مطابق لها من هذه الحيثية، وإن لم يكن مطابقًا لها من حيث ذاتها، وقس على مفهوم اللا معلوم سائر العنوانات الفرضية فلا إشكال.

وقوله: «بوصف الإنسانية... إلخ» فيه أن الشبح محسوس مقصور على وجه جزئي لا بواسطة مفهوم الإنسان وجعله عنوانًا له، فالمحكوم عليه في هذا الحكم هو الشبح المحسوس لا المعلوم بمفهوم الإنسان، فلا يوجد ها هنا تصور غير مطابق كما لا يخفى.

وقوله: «غير مطابق» أي: للمعلوم الذي هو الحجر.

وقوله: «الماهية المجردة... إلخ» فيه أن إدراك ذوات الماهيات من حيث إنها متصفة بمفهوم الماهية المجردة عن العوارض تصور مطابق لها من هذه الحيثية، وإن لم يكن مطابقًا لها من حيث ذواتها، وقس قوله: «واللا معلوم لا يعقل» وغيره، فلا اشتباه حينئذٍ.

* **قال الشارح: [(للخلق) أي: للمخلوق من الملك والإنس والجن، بخلاف علم الخالق تعالى؛ فإنه لذاته لا لسبب من الأسباب (ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل) بحكم الاستقراء، ووجه الضبط: أن السبب إن كان من خارج فالخبر الصادق، وإلا فإن كان آلة غير المدرك فالحواس، وإلا فالعقل].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: للخلق)** متعلق بالمضاف إليه دون المضاف، ويؤيده قوله: بخلاف علم الخالق.

(قوله: أي: للمخلوق) من الملك والإنس والجن[1]، ولا خفاء في أن

---

(١) فإن قيل: إن الظاهر من قوله: «من الملك والإنس والجن» حصر المخلوق في هذه الثلاثة؛ لأن السكوت في مقام البيان يفيد الحصر، مع أن المخلوقات كثيرة في العالم=

المناسب تقديم الإنس إن لوحظ حيثية الشرف كما هو المناسب لعنوان العلم، أو تأخيره إن لوحظ حيثية الخلق والإيجاد كما هو المناسب لعنوان الخلق، ولعل الشارح لاحظ حيثيتي الشرف والخلق فوسَّطه بينهما، والظاهر من تعميم الخلق أن المقصود هاهنا بيان أسباب علم الأنواع الثلاثة، وذلك ليس كذلك كما لا يخفى.

(قوله: فإنه لذاته) أي: لذات الله تعالى بمعنى أن ذاته تعالى كافٍ في حصول صفة العلم، واتصافه تعالى به من غير مدخلية ما لا يستند إلى ذاته تعالى، ولهذا أردفه بقوله: «لا لسبب من الأسباب» فلا يتوجه أن علمه تعالى موقوف على الحياة والوجود، فكيف يكون ذاته تعالى كافيًا في حصوله.

واعلم أن فيه[1] ردًّا على المعتزلة والحكماء، فإنهم قالوا: إن الانكشاف والتميز مترتب على ذاته تعالى من غير توسط صفة زائدة عليه تعالى.

قال الفاضل المحشي: أي: ذاته تعالى كافٍ في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة إلى شيء يفضي إلى العلم وتعلقه[2]. تمَّ كلامه.

وفي «كفاية الذات»: في تعلقه خدشة؛ إذ التعلق نسبة، ومن البيِّن أن النسبة متوقفة على المنتسبين، وهما العالم والمعلوم هاهنا، ولو اقتصر على الكفاية في نفس العلم الذي هو صفة ذات تعلق لكان أحوط، تأمل.

(قوله: الحواس السليمة والخبر الصادق) نكتة جمع الحواس وإفراد الخبر غير ظاهرة.

= مثل الفرس والبقر وغير ذلك، قلنا: إن المراد من المخلوق ها هنا ذو العقل ولا شك أنه منحصر فيها، أو نقول: إن قوله: «من الملك» متعلق بالمخلوق لا بالحصر المستفاد، وحينئذ يكون معناه: وأسباب علم المخلوق الذي هو من الملك والإنس والجن وغير ذلك لكن فيه تأمل، والظاهر من كلامه أن إطلاق الخلق على الملك والإنس والجن بعد جعله بمعنى المخلوق، ويحتمل أن يكون الإطلاق قبل الجعل.

(١) أي: في قوله: «لذاته تعالى» لأنه يدل على كون الصفة زائدة على ذاته تعالى، وهم ليسوا قائلين بذلك.

(٢) إذ احتياج التعلق إلى شيء يؤدي إلى احتياج ذات المتعلق إليه.

(قوله: بحكم الاستقراء) الناقص الذي يفيد الظن؛ إذ دليل القسمة الاستقرائية قياس استثنائي ظني الملازمة التي هي إحدى مقدمتيه، وصورة القياس هكذا لو كان هناك قسم آخر لوجد بالتتبع لكن التالي باطل، فكذا المقدم والملازمة ظنية.

(قوله: ووجه الضبط.... إلخ) لا خفاء في أن هذا حصر منتشر إلا أنه لا يخلو عن الضبط، ولذا قال: «ووجه الضبط» ولم يقل: «ووجه الحصر» والغرض من إيراد القسمة الاستقرائية في صورة الترديد بين النفي والإثبات تقليل الانتشار وتسهيل الاستقراء؛ إذ الاحتياج إلى التتبع حينئذٍ في بعض الصور دون الكل.

(قوله: إن كان من خارج) الأولى أن يقال: «إن كان خارجًا.... إلخ» أو أن يقال: «السبب إما خارج.... إلخ» والظاهر أنه أراد بالخارج الأمر المنفصل عن الشخص المدرك لا ما لا يكون نفسه، ولا جزأه؛ إذ الكل بهذا المعنى خارج، أما خروج الأولين فظاهر، وأما خروج الثالث فلأن العقل بمعنى القوة على ما فسر به الشارح خارج عن النفس.

ومن هذا ظهر لك أن قوله: «وإلا فهو العقل تسامح» وكأن منشأ التسامح هو أن للعقل مدخلاً تامًا في أمر الإدراك، فكأنه مدرك نفسه، ونظيره قولهم: «القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة» بناءً على أن لها مدخلاً تامًا في التأثير، فكأنها المؤثر نفسه.

(قوله: فإن كان آلة) الآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره إليه، فكأنها هنا مستعملة في جزء المعنى مجازًا؛ إذ العلوم ليست من الأفعال النفسانية.

(قوله: وإلا فالعقل) أي: وإن لم يكن آلة غير المدرك بأن يكون آلة مدركة، أو بألا يكون آلة[1].

---

(١) الأقرب هو الأول بناءً على ما هو التحقيق من أن النفي إذا دخل على كلام فيه قيد يتوجه على القيد.

※ قال العصام: **(قوله: بخلاف علم الخالق)** جعل قوله: «للخلق» قيد للعلم، ولك أن تجعله قيدًا لأسباب العلم؛ أي: أسباب العلم الثابتة للخلق.

وقوله: «**من الملك**» بتقديم الملك لا يناسب الحكم بكون الإنس أفضل، وأن الأهم بيان أسباب علم البشر.

وقوله: «**فإنه لذاته لا لسبب من الأسباب**» قيل: يريد لا لسبب غير ذاته؛ لئلا ينافي قوله: «لذاته».

قلت: هذا إنما يحتاج إليه لو صحَّ إطلاق السبب على ذاته تعالى كما وقع في عبارته فيما بعد أن السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى، وفيه نظر، ولك أن تجعل اللام في قوله: «لذاته» صلة للثبوت لا للتعليل، فيكون التقدير: فإنه ثابت لذاته لا لسبب من الأسباب، ولا يخفى أنه لا حاجة إلى ذكر قوله: «للخلق» ويصح أن أسباب العلم ثلاثة؛ إذ لا سبب لعلمه تعالى؛ لأنه لذاته، ولم يرد إطلاق السبب على ذاته تعالى حتى ينتقض حصر السبب في الثلاثة به.

نعم في كون علمه تعالى لذاته من غير مدخلية غير ذاته، تأمل؛ لأن السمع والبصر فيه لانكشاف المسموع والمبصر إلا أن يقال: إنهما ليسا سببين للعلم بالمسموع والمبصر، بل سببا تعلق علمه بهما، تأمل فإنه دقيق جدًا.

بقي أنه يتوقف العلم على حياته ووجوده، والقول بأن معنى كونه لذاته: إنه كافٍ فيه من غير مدخلية ما لا يستند إلى ذاته لا ينفي كونه لا بسبب من الأسباب؛ لأن جميع الأسباب مستند إلى ذاته.

وفي قوله: «فإنه لذاته» رد على من قال: إنه عين ذاته، وأن ثبوت الحواس الخمسة حتى الذائقة للملك والجن كما يقتضيه سوق البيان غير ظاهر لا بد لثبوتها من دليل سمعي، ولك أن تستدل لثبوتها للملك بما في «صحاح المصابيح النبوية» أنه قال ﷺ: «**من أكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا، فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الإنسان**»[1].

---

(١) أخرجه البخاري (٨١٦)، ومسلم (٥٦٤)، وابن حبان (٢٠٨٦)، والترمذي (١٨٠٦)، والنسائي في الكبرى (٦٦٨٥)، وابن ماجه (٣٤٩٠)، والبيهقي (٥٢٥٦)، والطبراني في الأوسط (١٩٧).

(**قوله: الحواس السليمة**) بخلاف المؤوفة، فإنها لا وثوق عليها، فلا تصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه، ولذا قيد الخبر بالصادق، ولا يكفي التقييد؛ إذ لا بد من العلم بالصدق أيضًا، ولا وجه لإطلاق العقل عن عقال السلامة، هذا وفيه بحث؛ لأن الحواس المؤوفة والخبر الكاذب يفيدان التصور، فلا يصح حصر أسباب العلم مطلقًا في الثلاثة إلا أن يقال: أريد بالأسباب: ما يعتد بها، ولهذا صحَّ جعل العلم المذكور شاملاً لغير اليقيني على ما زعم الشارح، وإلا لم تنحصر الأسباب فيما ذكر؛ لأن الحس المؤوف والخبر الغير الصادق يكونان سببين لغير اليقيني، لكن لا وجه لجعل العلم شاملاً لغير اليقيني، وإخراج ما يفيد غيره بتقييد الأسباب بما يعتد به إلا أن يقال: إنما جعله شاملاً؛ لزعم أنه كذلك لا لأنه المناسب للمقام.

لا يقال: الأمر والنهي ربما يوجبان العلم، فإنهما إذا صدرا من الشارع يفيدان الوجوب والحرمة؛ لأنا نقول: المفيد للعلم بالوجوب والحرمة ما يلزمهما من الخبر المفيد، فإن الأمر يستلزم الحكم بأنه واجب، والنهي يستلزم الحكم بأنه ممتنع.

بقي أن كل لفظ يفيد تصور معناه مفردًا كان أو مركبًا فهو من أسباب العلم، وإنما جمع الحواس وأفرد الخبر الصادق؛ ليوافق قوله فيما بعد: «والحواس خمس، والخبر الصادق نوعان».

(**قوله: وجه الضبط: أن السبب إن كان من الخارج**) أي: من جنس الخارج من العالم، فالخبر الصادق وإلا فإن كان آلة غير المدرك فالحواس وإلا فالعقل المفسر بقوة للنفس بها تستعد للعلوم والإدراكات، وفيه أن العالم إن كان الهيكل المحسوس، وهو المراد بالنفس عند المتكلمين فالقوى المودعة في أجزائه من الحواس والعقل ليست نفسه ولا جزأه، فهي خارجة عنه، ومع ذلك ما هو وصف لأجزاء الشيء لا يسمى آلة، وإن كان الجوهر المجرد المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكيم، فالمراد بقوة بها تستعد النفس للعلوم والإدراكات ما يغاير النفس بالاعتبار، ويتحد معها بالذات؛ لأن قوة الشيء لا يجب أن تكون مغاير له بالذات، بل يكفي في تحققه للشيء

التغاير بالاعتبار حيث عد الطبيب المعالج لنفسه قوة نفعه بالحواس خارجة عنه.

وبالجملة: قوله: «وإلا فالعقل» يفيد أن العقل آلة ليس غير المدرك، فينبغي أن يترك وصف الآلة بغير المدرك على أن ما سبق من أن تعريف العلم شامل لإدراك الحواس يوجب أن تكون الحواس مدركة إلا أن يجعل السابق تجوزًا فتأمل.

ولعله استعمل الخارج بمعنى ألا يكون صفة فيه، كما وقع في علم الأصول أن قرينة المجاز إما خارجة عن المتكلم بمعنى ألا تكون صفة فيه.

* قال الكفوي: **(قوله: جعل قوله: للخلق... إلخ)** استفاده من قوله: بخلاف علم الخالق، فتأمل.

(قوله: لا يناسب الحكم) يمكن أن يقال: لكنه يناسب عنوان الخلق فراعاه أولاً، ثم راعى الأفضلية والأهمية.

(قوله: هذا إنما يحتاج إليه) الصحيح إنما يصح؛ إذ لو لم يصح الإطلاق لزم عدم الصحة لا عدم الاحتياج.

(قوله: وفيه نظر) لعدم ورود الشرع به.

(قوله: فيكون التقدير... إلخ) لكن هذا المعنى لا يلائم المقام، فإنا لسنا في صدد بيان من ثبت له العلم بسبب بل في أن سبب العلم ماذا.

(قوله: لا لسبب من الأسباب) أي: ثبوته لذاته ليس لسبب من الأسباب، فالتركيب من قبيل: أعطيتك لا عن شيء، فعلى هذا كان الأخصر أن يقال: فإنه لا لسبب من الأسباب.

(قوله: لا حاجة إلى ذكر قوله: للخلق... إلخ) فيه: إنه يجوز أن يكون قوله: «للخلق» لدفع ما يوهمه إضافة الأسباب إلى العلم من أن لكل علم سببًا لا للاحتراز عن اختلال الحصر في الثلاثة.

(قوله: لأنه لذاته) إن كان اللام للتعليل ينتج نقيض المدعي، وإن كان صلة الثبوت لا يتم التقريب؛ إذ مجرد كونه ثابتًا لذاته لا يستلزم إلا سبب لعلمه تعالى، وإن أريد أنه ثابت لذاته لا لسبب من الأسباب كان مصادرة على المطلوب، اللهم إلا أن يقال: المراد هو الأول، وكون ذاته تعالى

علة لعلمه لا يستلزم إطلاق السبب عليه، والكلام إنما هو في إطلاق السبب، فتدبر.

(قوله: نعم في كون علمه تعالى... إلخ) فحينئذٍ يجوز أن يكون لغير ذاته تعالى مدخلية في علمه مما يصح إطلاق السبب عليه كالسمع والبصر، فينتقض حصر الأسباب في الثلاثة، فيحتاج إلى ذكر قوله: «للخلق» فعلى هذا يكون جوابًا عما أورده بقوله: «ولا يخفى أنه لا حاجة... إلخ».

(قوله: لانكشاف المسموع والمبصر) يعني: إنهما سببان لانكشافهما، فلا يكون علمه تعالى من غير مدخلية غير ذاته، وفيه: إن الكلام في علمه تعالى بمعنى الصفة الوجودية القائمة بذاته تعالى، لا في علمه الإضافي الذي هو الانكشاف، فلا وجه لإيراد هذا الكلام ها هنا.

(قوله: ليسا سببين للعلم... إلخ) هذا يشعر بأن المعني من كون الأمور الثلاثة أسباب علم المخلوق كونها أسبابًا لأصل علمهم، وليس كذلك بل المراد أنها أسباب لتعلق علمهم بمعلوماتهم؛ إذ لا يخفى أن الحس والخبر الصادق ليسا سببين لأصل العلم الذي هو الصفة التي يتجلى بها المذكور، بل هما سببان لتعلق تلك الصفة بالمذكور، فتأمل.

(قوله: يتوقف العلم على حياته ووجوده) فيكون كل منهما سببًا لعلمه، فلا يصح أن يقال: إن علمه تعالى من غير مدخلية غير ذاته باعتبارهما أيضًا.

(قوله: وإن ثبوت الحواس) عطف على قوله: إنه لا حاجة إلى ذكر قوله: للخلق.

(قوله: إذ لا بد من العلم بالصدق) فيه: إن العلم بالصدق من شرائط التأثير، والمراد ذكر ذوات الأسباب، وإلا فلا يكفي تقييد الحواس بالسليمة أيضًا؛ إذ لا بد لكل منها من أمور كالالتفات للبصر، والمضغ للذوق إلى غير ذلك.

(قوله: مطلقًا) تعميم للعلم؛ أي: سواء كان تصورًا أو تصديقًا أو للأسباب؛ أي: سواء كانت معتدًا بها أو لا.

(قوله: ما يعتد بها) فإنهم كثيرًا ما يذكرون شيئًا، ويريدون ما يعتد به منه.

(قوله: ولهذا) أي: ولكون المراد بالأسباب ما يعتد بها صحَّ جعل العلم المذكور في قول المصنف: «وأسباب العلم شاملاً» وهذا إشارة منه إلى أن الشارح إنما جعل العلم شاملاً لغير اليقيني؛ لكونه مناسبًا للمقام، وأنت خبير بأنه على هذا يسقط البحث الذي أورده على الشارح بما ذكره صاحب «المواقف» وشارحه؛ إذ ما ذكراه بالنظر إلى أن العلم كذلك، وجعل الشارح بالنظر إلى المقام، فلا منافاة.

(قوله: لا وجه لجعل العلم شاملاً) قد عرفت أن الشارح لم يجعل العلم شاملاً لغير اليقيني، بل قال: يتراءى من ظاهر التعريف الأول أنه شامل له، ولكن يجب تخصيصه بما عدا غير اليقيني بحمل التجلي على الانكشاف التام كما حققناه فيما سبق.

(قوله: ما يفيد غيره) أي: غير اليقيني.

(قوله: لا يقال: الأمر والنهي... إلخ) حاصل السؤال: إن الأسباب غير منحصرة في الثلاثة المذكورة، فإن بعض الإنشاء أيضًا قد يكون سببًا للعلم كالأمر والنهي، فإنهما يوجبان العلم بالوجوب والحرمة، إذا صدرا عن الشارع كما بُيِّن في موضعه، وحاصل الجواب ظاهر.

(قوله: بقي أن كل لفظ) أقول: وكذا كل من الدوال الأربع: الخطوط والعقود والنصب والإشارات، فإن كلاً منها يفيد العلم بمدلوله تصورًا أو تصديقًا يقينيًا أو غير يقيني، وهذا اعتراض آخر على حصر الأسباب في الثلاثة.

ويمكن الجواب عنه أيضًا بما سيجيء من الشارح من أن عادة المشايخ الاقتصار على المقاصد، وذلك لأنه لما كانت إفادة كل لفظ تصور معناه، وكذا إفادة كل من الدوال علم مدلوله راجعة إلى إفادة العقل، ولم يتعلق غرض بتفاصيلها جعلوها مندرجة في إفادة العقل، بخلاف الخبر الصادق كما سنطلع عليه، وسيجيء منه أن ما عدا الثلاثة بمنزلة العدم، فتدبر.

(قوله: أي: من جنس الخارج) يعني: إن كلمة «من» للتبعيض، ولك أن تجعلها للابتداء؛ أي: إن كان ناشئًا من الخارج.

(قوله: وهو المراد بالنفس عند المتكلمين) قيل: هذا يشعر بالاتفاق من المتكلمين، وذلك مخالف لما هو المسطور في الكتب.

(قوله: فهي خارجة عنه) فلا يصح عدها من غير الخارج.

أقول: هذا مبني على جعل «من» من قوله: «من الخارج» للتبعيض، وقد عرفت أنه يجوز أن يكون للابتداء، فحينئذٍ لا يتوجه ما ذكره برمته؛ إذ لا شك أن كلاً من الحواس والعقل ليس ناشئًا من خارج الهيكل المحسوس، وإنما الناشئ من خارجه الخبر الصادق على أنه يمكن أن يقال: المراد بالخارج هو الأمر المنفصل عن العالم لا ما لا يكون نفسه، ولا جزئه بقرينة عد الحواس والعقل من غير الخارج كما قيل.

(قوله: لا يسمى آلة) فجعل الحواس آلة ليس في مجزء، وفيه: إنه لا بأس بأن يسمى آلة بالنسبة إلى بعض أفعال ذلك الشيء، نعم الآلة هي الواسطة بين الفاعل، ومنفعله وصول أثره إليه والحواس بالنسبة إلى الإدراك ليست كذلك؛ إذ الإدراك ليس من قبيل الأفعال، فإما أن يصار إلى الشبه والمجاز، أو إلى أن الإدراك فعل من الأفعال، والمدرك فاعل كما عليه أهل اللغة كما قيل.

(قوله: فالحواس خارجة عنه) أي: عن الجوهر المجرد، وقد عرفت ما عرفت، فتذكر.

(قوله: يفيد أن العقل آلة ليس غير المدرك) وذلك؛ لأن الأصل أن النفي يتوجه إلى القيد الأخير.

قيل: معنى قوله: وإلا فالعقل وإن لم يكن آلة غير المدرك، وذلك يكون بانتفاء الآلية فقط، وبانتفائها مع انتفاء المغايرة، والاحتمال الأول لاحتمال كون العقل قوة للنفس، والثاني لاحتمال كونه عينها، وأنت خبير بما فيه، فتأمل.

(قوله: أن يترك وصف الآلة بغير المدرك) بأن يقال: فإن كان آلة فالحواس وإلا فالعقل.

(قوله: يوجب أن تكون الحواس مدركة) فينافيه وصف الآلة بغير المدرك.

(قوله: تجوزًا) بجعل الإضافة من قبيل إضافة المسبب إلى السبب.

(قوله: فتأمل) يجوز أن يكون إشارة إلى أن قوله: وإدراك العقل يأبى عن جعل إدراك الحواس تجوزًا؛ إذ لا يكون حينئذٍ على نسقه، أو إلى أن جعل العقل مدركا أيضًا يحتاج إلى التجوز؛ إذ المدرك الحقيقي هو الهيكل المحسوس كما مرت إليه الإشارة، أو إلى توجيه آخر كأن يقال: أشار في الموضعين إلى المذهبين.

❊ قال ولي الدين: **(قوله: لا يناسب... إلخ)** وفيه أن رعاية موافقة كلام الله تعالى أولى وأحسن من رعاية مناسبة الحكم بكون الإنس أفضل.

(قوله: وفيه نظر) وجه النظر ظاهر مما ذكره الشارح في «شرح المقاصد» حيث قال: لا خلاف في جواز إطلاق الأسماء والصفات على الباري تعالى إذا ورد إذن الشرع، وعدم جوازه إذا ورد منعه، وإنما الخلاف فيما لم يرد به إذن ولا منع، وكان موصوفًا بمعناه، ولم يكن إطلاقه موهمًا ما لا يستحيل في حقه، فعندنا وعند المعتزلة يجوز، وإليه مال القاضي أبو بكر منَّا، وتوقف إمام الحرمين، وفصَّل الإمام الغزالي فقال: يجوز الصفة، وهو ما لا يدل على معنى زائد على الزائد دون الاسم، وهو ما يدل على نفس الذات انتهى.

فمن أراد أكثر من هذا فليرجع إليه، فإن فيه ما يشبع ويغني من جوع.

(قوله: ولا يخفى... إلخ) وقد تقدم وجه آخر لعدم الحاجة إلى ذكره بناء على عدم دخول علم الله تعالى في العلم المعرف بصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به كما تقدم الكلام.

(قوله: لأن السمع والبصر... إلخ) وفيه أن هذا خلاف ما ذهب إليه جمهور الأشاعرة، وفي «المحصل» اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير، لكنهم اختلفوا في معناه؛ فقالت الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصري: ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات.

وقال الجمهور منَّا ومن المعتزلة والكرامية: إنهما صفتان زائدتان على العلم.

وقال ناقضه، أراد فلاسفة الإسلام: فإن وصفه تعالى بالسمع والبصر

مستفاد من النقل، ولذا قال الفاضل السمرقندي في «الصحائف»: قال حكماء الإسلام والكعبي. . . إلخ.

(قوله: إلا أن يقال. . . إلخ) أشار السيد السند ـ قدس سره ـ إلى هذا الجواب في «شرح المواقف» حيث قال: إن طائفة يزعمون أن الإدراك ـ أعني: السمع والبصر ـ نفس العلم لمتعلقه الذي هو المدرك.

(قوله: بقي. . . إلخ) وفي «الصحائف»: إن العلم والقدرة لا يمكن تحققهما بدون الحياة قطعًا.

(قوله: والقول بأن معنى. . . إلخ) هذا رد على المحشي الخيالي.

(قوله: من قال إنه. . . إلخ) وهم الحكماء والصوفية كما سيجيء تفصيله في بحث الصفات إن شاء الله تعالى.

(قوله: وإلا لم تنحصر) أي: وإن لم يرد بالأسباب ما يعتد بها.

(قوله: الهيكل المحسوس) أي: المركب من الجواهر والأعراض القائمة فيها، وهو ما يشير إليه كل أحد بقوله: نفسي، والإشارة ليست إلا إليه. كذا في «الكواشف».

(قوله: عند المتكلمين) وفيه أن هذا مخالف بحسب الظاهر لما هو المذكور في الكتب المعتبرة، وذلك حيث قال صاحب «الصحائف»: ومال إليه كثير من المتكلمين وهو ضعيف.

وقال الإمام في «الأربعين»: وهو اختيار طائفة عظيمة من المتكلمين إلا إنه ضعيف. وقال السيد السند في «شرح المواقف»: وهو المختار عند الجمهور من المتكلمين.

(قوله: عند الحكيم) أقول: هو، بل هو مذهب جمهور الفلاسفة، ومعتبر من قدماء المعتزلة وأكثر الإمامية والغزالي والراغب والحليمي وأكثر الصوفية، وأما عند محققي المتكلمين فالنفس أجزاء أصلية باقية من أول العمر. . . إلخ. كذا في «الصحائف» وفي «الأربعين» للإمام الرازي.

(قوله: «ويتحد معها» إلى قوله: «بالاعتبار») ينبغي أن يكون زائدًا.

(قوله: إلا أن يجعل. . . إلخ) هذا بناء على مذهب المحققين؛ وذلك لأن

السيد السند ذكر في حاشية «شرح المطالع» أن المحققين قد اتفقوا على أن المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة، وأن نسبة الإدراك إلى قواها كنسبة القطع إلى السكين، واختلفوا في أن صور الجزئيات الجسمانية ترتسم فيها أو في آلاتها، فذهب جماعة إلى الثاني بناء على أن الصورة الشخصية الجسمانية منقسمة، فلو ارتسمت في الناطقة لانقسمت بانقسامها، وذهب آخرون إلى أن الصور كلها مرتسمة فيها؛ لأنها المدركة للشيء، إلا أن إدراكها للجزئيات الجسمانية بواسطة آلاتها لا بذاتها، وذلك لا ينافي ارتسام الصور فيها. انتهى.

وأما على مذهب جمهور الحكماء الذين قالوا: «إن محل الكليات النفس الناطقة، ومحل الجزئيات المادية المشاعر العشرة الظاهرة والباطنة» فلا يكون السابق تجاوزًا، ولعله لهذا أمر بالتأمل.

(قوله: ولعله... إلخ) راجع إلى ما قبل قوله: «وبالجملة... إلخ».

* قال الخيالي: **(قوله: فإنه لذاته)** أي: ذاته تعالى كافٍ في حصول علمه، وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة إلى شيء يفضي إلى العلم وتعلقه.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: أي: ذاته تعالى كافٍ... إلخ)** فسر قوله: «لذاته» بهذا إشارة إلى أن ليس المراد بأن علمه لذاته أنه يترتب على ذاته الانكشاف، والتميز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب إليه المعتزلة والفلاسفة.

ثم قيد الكفاية بقوله: بلا حاجة إلى شيء يفضي إلى العلم، وتعلقه إلي سبب مفضٍ لا أنه لا يحتاج إلى شيء أصلاً، وبهذا اندفع المناقشة التي أوردها بعض الفضلاء من أن كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة؛ إذ التعلق نسبة تتوقف على المنتسبين، وهما العالم والمعلوم ها هنا؛ لأن توقفه على المعلوم إنما هو لكونه متعلقًا له، لا أنه سبب مفض إليه، فيصح أن ذاته كافٍ في تعلقه؛ بمعنى: عدم الاحتياج إلى سبب مفض، وإن كان يحتاج إلى متعلق.

* قال شجاع الدين: **(قوله: في حصول علمه)** أي: حصول صفته التي هي العلم.

*** قال الشارح: [فإن قيل: السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى؛**

لأنها بخلقه وإيجاده من غير تأثير للحاسة والخبر الصادق والعقل والسبب الظاهري كالنار للإحراق، هو العقل لا غير، وإنما الحواس والأخبار آلات وطرق في الإدراك، والسبب المفضي في الجملة بأن يخلق الله تعالى العلم معه بطريق جري العادة ليشمل المدرك كالعقل، والآلة كالحس، والطريق كالخبر، لا ينحصر في الثلاثة، بل ها هنا أشياء أُخر، مثل الوجدان والحدس والتجربة، ونظر العقل بمعنى: ترتيب المبادئ والمقدمات].

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: فإن قيل.... إلخ**) حاصله: إن أردتم بالسبب السبب المؤثر فهو الله تعالى لا غير، وإن أردتم السبب الظاهري فهو العقل فقط، وإن أردتم السبب المفضي فالحصر في الثلاثة مختل؛ لأن هاهنا قسمًا آخر، وأيًّا ما كان فالحكم بالثلاثة باطل.

(**قوله: السبب المؤثر**) أي: من غير توسط أمر كما هو مذهب أهل الحق[1].

(**قوله: في العلوم كلها**) ضرورية كانت أو نظرية خلافًا للمعتزلة.

(**قوله: وإيجاده**) فيمن قامت به؛ إذ لا وجود للعلم عند كثير من المتكلمين، فمعنى التأثير في العلم جعل المحل متصفًا به.

(**قوله: والسبب الظاهري**) أي: الذي يستند إليه الفعل بالصدور عنه بحسب العرف واللغة.

(**قوله: آلات وطرق**) على طريق اللف والنشر مع الترتيب.

(**قوله: والسبب المفضي.... إلخ**) أي: الذي يخلق الله تعالى معه العلم بطريق العادة، وإنما قال: «معه» تنبيهًا على انتفاء السبب حقيقة، وفيه رد على المعتزلة والفلاسفة.

(**قوله: ليشمل.... إلخ**[2]) متعلق بحسب المعنى بقوله: «بأن يخلق الله تعالى» يعني: إنما فسرنا السبب بما ذكرنا.

---

(١) بخلاف مذهب الحكماء، فإنهم قالوا: الواجب مؤثر في الموجودات بواسطة العقل.

(٢) الظاهر أن اللام في قوله: «ليشمل» لام العاقبة دون التعليل.

* قال العصام: **(قوله: فإن قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى)** الأولى أن يقول: الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى؛ لأن إطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج إلى توقيف.

(قوله: من غير تأثير للحاسة) الأولى فيه من غير مدخلية لغيره تعالى؛ إذ لا سبب سوى الله تعالى، ولا توقف لتأثيره تعالى في شيء على شيء.

(قوله: والسبب الظاهري كالنار للإحراق هو العقل لا غير) فيه أن الظاهر أن العقل بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار، فالسبب الظاهري كالنار هو النفس، ومما يقضي منه العجب ما قيل.

فإن قيل: الخبر الصادق إنما هو متعلق العلم الذي يفرض كون الخبر مفيدًا له، فكيف يكون طريقًا له؟

قلنا: صدق الخبر سبب وطريق للعلم بمضمونه هذا؛ إذ الطريق هو الخبر بمعنى الدال، والمعلوم هو المعنى، ومحصل قوله: «قلنا» هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد أنا نختار شقًّا رابعًا؛ إذ محصل السؤال ترديد بين ثلاثة أمور: السبب الحقيقي والسبب الظاهري والمطلق، وما اختير في الجواب رابعها؛ لأنه إرادة السبب الظاهري المقصود المهم الذي أمرنا بالاقتصار عليه بلسان الشرع حيث قال: من علمنا الشرع عليه التحية والصلاة الوفية، و«**من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه**»[1].

(قوله: ليشمل) الظاهر فيه: وأن يشمل، وكأنه متعلق بمفهوم الكلام، فإن السابق في قوة الترديد في المراد، فكأنه قيل: إن أريد كذا وإن أريد كذا وإن أريد السبب المفضي في الجملة ليشمل.

* قال الكفوي: **(قوله: الأولى أن يقول... إلخ)** بل الأولى أن يقول: إن أريد بالسبب المؤثر، فلا يكون شيء من المذكورات سببًا بهذا المعنى؛ إذ

---

(١) أخرجه مالك (١٦٣٨)، والترمذي (٢٣١٧) وقال: غريب، وابن ماجه (٣٩٧٦)، والبيهقي في الشعب (٤٩٨٧)، وابن حبان (٢٢٩)، وأحمد (١٧٣٧)، والطبراني (٢٨٨٦) وفي الأوسط (٢٩٩١)، وأبو نعيم في المعرفة (٣٥٣٤)، وابن عساكر (٤١/ ٤٢٦).

لا تأثير لشيء منها في العلوم بل المؤثر في كل شيء هو الله، أو يقتصر على السبب الظاهري والسبب المفضي بناء على أنه ليس للعلم سبب مؤثر، فإن المؤثر في كل شيء هو الله تعالى، ولا يطلق عليه تعالى السبب.

(قوله: قلنا: صدق الخبر) لعله من قبيل حصول الصورة؛ أي: الخبر الصادق من حيث إنه صادق سبب وطريق للعلم بمضمونه، فيتحد بما ذكره هذا المحشي إلا أنه لما كان مدار سببيته صدقه أسند سببيته إلى صدقه، والظاهر أن المحشي قد غفل عنه.

(قوله: إذ الطريق) تعليل لقوله مما يقضي منه العجب.

(قوله: إنا نختار شيئًا رابعًا... إلخ) فيه رد لما ذكره صاحب «حل المعاقد» من أنه لم يتبين بما ذكره الشارح في الجواب أن مراد المصنف أي قسم من أقسام السبب المذكورة في السؤال، ولم يمنع حصر الأسباب فيها أيضًا، فيختار قسم آخر، ووجه الرد: إنه منع لحصر الأسباب في المذكورات واختيار لقسم رابع.

(قوله: لأنه إرادة السبب الظاهري... إلخ) هذا مما يقضي منه العجب؛ لأن مطلق السبب الظاهري كان منحصرًا في الواحد كما ذكره السائل، فكيف لا يكون المقيد من الثلاثة، ولو حمل على منع الانحصار في الواحد كان اختيارًا للشق الثاني لا اختيارًا لشقٍّ رابع كما لا يخفى، والحق ما ذكره جمهور المحشيين من أن حاصل الجواب اختيار الشق الأخير، وتوجيه الحصر في الثلاثة.

(قوله: المقصود المهم الذي... إلخ) رد لما في «حل المعاقد» من أن ما ذكره الشارح افتراء على المشايخ بالإعراض عن التدقيقات.

ووجه الرد: إن مراد الشارح هو الاقتصار على المقاصد المهمة، والإعراض عن التدقيق فيما ليس بمهم كتدقيقات الفلاسفة، فإنهم كثيرًا ما يشتغلون بما ليس بمهم، والاقتصار على المهم أمر مهم أمر به الرسول ﷺ.

(قوله: قوله: ليشمل... إلخ) محله قبل قوله: «ومحصل قوله: قلنا هذا... إلخ» ولعله من تحريفات قلم الناسخ.

(قوله: إن أريد كذا... إلخ) أي: إن أريد السبب المؤثر؛ لكونه سببًا حقيقيًا، وإن أريد السبب الظاهري؛ لكثرة استعماله فيه وشهرته، وإن أريد السبب المفضي ليشمل... إلخ.

* قال ولي الدين: **(قوله: ومحصل قوله... إلخ)** محل هذا بعد قوله: «قوله: ليشمل... إلخ» وقبل قوله: «قوله: وسواء» فلا تغفل.

(قوله: وأن يشمل) ليكون عطفًا على قوله: «يخلق».

(قوله: وكأنه... إلخ) هذا جواب عن السؤال الظاهر.

* قال أحمد بن خضر: **(قال الشارح: فإن قيل: السبب... إلخ)** يعني: إنه إن أراد بالسبب في قوله: «وأسباب العلم للخلق ثلاثة» السبب المؤثر حقيقة فهو الله تعالى لا غير وإن أراد به السبب الظاهري؛ أي: المؤثر في ظاهر الأمر، وإن لم يكن مؤثرًا في الحقيقة فهو العقل لا غير، وإن أراد السبب المفضي في الجملة بأن يخلق... إلخ فهو غير منحصر في الثلاثة المذكورة لا عقلاً ولا استقراءً، وهو ظاهر.

* **قال الشارح: [قلنا: هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والإعراض عن تدقيقات الفلاسفة فإنهم لما وجدوا بعض الإدراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي العقول أو غيرهم جعلوا الحواس أحد الأسباب، ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادًا من الخبر الصادق جعلوه سببًا آخر، ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك، ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجريبيات والبديهيات والنظريات، وكان مرجع الكل إلى العقل جعلوه سببًا ثالثًا يفضي إلى العلم بمجرد التفات، أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات، فجعلوا السبب في العلم بأن لنا جوعًا وعطشًا، وأن الكل أعظم من الجزء، وأن نور القمر مستفاد من الشمس، وأن «السقمونيا» مسهل، وأن العالم حادث هو العقل وإن كان في البعض باستعانة الحس].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: هذا على عادة.... إلخ)** أي: مبني

على عادة. . . . إلخ[1]، وهذا جواب باختيار الشق الأخير؛ يعني: إن حصر السبب في الثلاثة على طريق القدماء.

(قوله: عقيب. . . إلخ) الظاهر أن يقال: «عند استعمال. . . . إلخ».

(قوله: لا شك فيها) أي: في وجودها، ولا في سببيتها لوجود الإدراك بها من غير توسط العقل كما في البهائم، ولهذا جعلوها سببًا برأسها.

(قوله: معظم المعلومات الدينية) كمثله الحشر الجسماني وما يتعلق به، وأما إثبات الواجب والعلم والقدرة، وما يتوقف عليه من إرسال الرسل، فليس مستفادًا منه وإلا لدار، ولا يلزم من كون مسألة الحشر الجسماني، وما يتوقف على الشرع معظم المعلومات الدينية كونها أعظم من مسألة إثبات وجود الواجب تعالى كما لا يخفى.

(قوله: مرجع الكل) أي: الحدس والتجربة والبداهة والنظر.

(قوله: جعلوه سببًا ثالثًا) رتبه على المجموع الأمور الثلاثة من عدم ثبوت الحواس، وعدم تعلق الفرض ورجوع الكل، لكن في مدخلية الأول في ذلك تردد.

وقد يقال: إن العقل لما كان سلطان القوى الدراكة، ومستقلاً في أمر الإدراك استحق أن يجعل سببًا ثالثًا، سواء تعلق الغرض بتفاصيل الأمور المذكورة أو لا.

(قوله: فجعلوا السبب. . . . إلخ) تفصيل للجزاء.

* قال العصام: وقوله: «**سواء كانت من ذوي العقول أو غيرهم**» دفع لكون الحواس راجعة إلى العقل، كالوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل، ويمكن أن يقال: اقتصروا على الثلاثة؛ لأن ثبوت الشرع بالعقل الذي هو مرجع الكل، ومعظم العلوم الدينية مستفادة بالخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والبصر الذي يرى الرسول ﷺ، وأن يقال: لما كان إنكار العلم

---

(١) إذ عادتهم الاقتصار على ما هو مقطوع الثبوت، وما هو العمدة والأصل والمرجع والمتعارف.

بحقائق الأشياء ينفي سببية الحس والعقل فإن علمه فيما هو آمن عن الخطأ من البديهيات لا يؤمن عليه: أرادوا أن يبالغوا في سببيتهما بحصر السببية فيهما، ولما لم يرضوا بجعل الخبر الصادق الذي هو مبنى الشرائع والعقائد بالنسبة إليهما كالعدم ضم إليهما وحصر السبب فيها مبالغة في سببيتها بتنزيل ما عداها؛ لنقصانها فيها بالنسبة إليها منزلة العدم.

وإنما قال: معظم المعلومات الدينية؛ لأن بعضها مما يتوقف على ثبوته معرفة صدق خبر الرسول.

ولك أن تقول: الجميع مستفاد من الشرع ويتأيد به، وإن لم يتوقف عليه فالخبر الصادق مما لا بد منه في كمال الوثوق عليها، والحق أن يطوي الكل بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والتزلزل، وهو أن الأسباب التي يخلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها عادة ثلاثة لا تعدوها بحكم الاستقراء الحواس والخبر الصادق والعقل، فإنها بعد استعمال البصر مثلاً على وجه خاص يحصل العلم لا محالة، وبعد استعمال الخبر الصادق يحصل العلم بمضمونه، وبعد استعمال العلم يحصل العلم إلا أن له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة، ففي بعض الأحكام استعماله بإحضار طرفيه، والتوجه إلى نسبة بينهما، وفي بعضها في ملاحظة النسبة بين طرفيه وملاحظة معلومات مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص، وفي بعضها بملاحظتها وملاحظة أحكام مترتبة دفعة، فإن الله تعالى يخلق العلوم عقيب هذه الاستعمالات، ولو كان حصر الأسباب منتقضًا باستعمالها لانتقض سببية استعمال الحواس الخمس أيضًا، وأما التجربة فليست إلا تكرار الحس.

* قال الكفوي: **(قوله: دفع لكون الحواس راجعة إلى العقل)** دفع لما ذكره صاحب «حل المعاقد» حيث قال كما لا تستغني التجربة والحدس ونظر العقل عن العقل، كذلك لا تستغني الحواس أيضًا عنه، فجعل البعض راجعًا إلى العقل دون الآخر تحكم.

ووجه الرد: إن الحواس تستغني عن العقل؛ لتحققها في غير ذوي العقول كما أشار إليه الشارح، بخلاف التجربة والحدس ونظر العقل وغيرها فلا

تحكم، وأما ما قاله ذلك الذاكر من أن الشارح جعل الحواس المجردة عن العقل سببًا للعلم المبحوث عنه، وهو العلم بالحقائق وثبوتها، وهذا مما لم يذهب إليه ذاهب، فقد أشار المحشي إلى الجواب عنه فيما سبق حيث قال عند قول المصنف: «وأسباب العلم»: أتى بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر؛ لئلا يتوهم عوده إلى العلم المتعلق بجنس حقائق الأشياء... إلخ.

(قوله: ويمكن أن يقال) أي: بدل قول الشارح: «فإنهم لما وجدوا... إلخ» فهو دخل تحت إرادة السبب الظاهري المقصود المهم، والفرق أن الأهمية على هذا باعتبار العلوم الشرعية، بخلاف ما ذكره الشارح فإنه أعم، وحاصله: إن المقصود الأهم الذي تستفاد منه العلوم الشرعية إما أن يتعلق به ثبوت الشرع، أو يتعلق به معظم العلوم الدينية أو يتعلق به ما يستفاد منه معظم العلوم الدينية؛ إذ لا رابع تستفاد منه تلك العلوم، فالأول العقل، والثاني الخبر الصادق، والثالث الحواس. ولا يذهب عليك أن الأولى أن يختار الشق الثاني، ويوجه عدم اقتصارهم على العقل بهذه المقدمات بأن يقال: السبب الظاهر وإن كان هو العقل؛ لكونه مرجعًا للكل إلا أنهم ذكروا الحواس، والخبر الصادق لمزيد اهتمام بشأنهما لاستفادة معظم العلوم الدينية بهما إما بواسطة أو بدونها، بل الأولى أن يختار الشق الثالث، ويوجه الاقتصار على الثلاثة بكونها ما يستفاد منه العلوم الشرعية بخلاف غيرها.

(قوله: وأن يقال) عطف على قوله: «أن يقال» فهذا أيضًا بدل من قول الشارح: والفرق أن الأهمية على هذا بالنظر إلى مقام الرد لإنكار العلم بحقائق الأشياء.

(قوله: لنقصانها) أي: لنقصان ما عداها من الأسباب.

(قوله: فيها) أي: في السببية.

(قوله: لأن بعضها) كثبوت الواجب وعلمه وقدرته.

(قوله: ويتأيد) أي: الجميع.

(قوله: به) أي: بالشرع.

(قوله: وإن لم يتوقف) أي: الجميع.

(قوله: عليه) أي: على الشرع.

(قوله: عليها) أي: على المعلومات الدينية.

(قوله: والحق أن يطوى الكل) ولعل المراد بالكل هو اختيار الشق الرابع، والتشبث باستفادة المعلومات الدينية من الخبر الصادق، وبعدم ثبوت الحواس الباطنة، وبعدم تعلق الغرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات والتشبث بما في الوجهين اللذين ذكرهما نفسه بقوله: ويمكن أن يقال: وأن يقال؛ يعني: إنه لا حاجة إلى ارتكاب هذه التكلفات، فإنه يمكن الجواب عن السؤال المذكور باختيار الشق الأخير، وبيان الانحصار بإرجاع ما عدا الثلاثة إلى العقل، بجعله من وجوه استعمالات العقل وطرائقه.

(قوله: عقيب استعمالها) من المبني للمفعول، وكذا أخواته الآتية.

(قوله: وبعد استعمال الخبر الصادق) واستعماله عبارة عن استماعه، وتحصيل المعرفة بصدقه، والتوجه إلى ملاحظة مفهومه.

(قوله: وبعد استعمال العقل) أي: من غير مقارنة لاستعمال الحواس والخبر الصادق، وإلا ففي استعمالها أيضًا استعمال العقل.

(قوله: بإحضار طرفيه) أي: طرفي بعض الأحكام.

(قوله: لها) أي: للنسبة.

(قوله: وترتيبها) أي: ترتيب المعلومات.

(قوله: بملاحظتها) أي: بملاحظة النسبة.

(قوله: باستعمالها) أي: باستعمال هذه الأشياء؛ أعني: إحضار الطرفين، وملاحظة النسبة بينهما مع ترتيب المعلومات المناسبة، وملاحظتها مع ملاحظة أحكام مترتبة دفعة.

(قوله: بسببية استعمال الحواس) الظاهر بسببية ما به استعمال الحواس كتوجيه البصر نحو المبصر، واتخاذ آلة تعين للإبصار، وكإيصال الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ، وبكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم، وكإيصال المخالطة الرطوبية اللعابية بالمعطوم إلى العصب المفروش على جرم اللسان كالتماس والاتصال بالملموسات.

وها هنا نظر؛ إذ السائل بصدد نقض الحصر، ولا يضره انتقاضه بسببية استعمال الحواس بل ينفعه ويقويه، اللهم إلا أن يقال: إن السائل معترف بعدم الانتقاض بسببية استعمال الحواس، فذلك باطل عنده أيضًا، فتأمل.

(قوله: فليست إلا تكرار الحس) فهي داخلة في الحواس، وفي هذا الحصر نظر؛ إذ لا بد في إفادة التجربة العلم من انضمام قياس خفي، وهو أنه لو كان اتفاقيًا لما كان دائميًا أو أكثريًا، إلا أن يقال: ما فيه مدخل للحس فهو منسوب إلى الحس، والمنسوب إلى العقل إنما هو ما لا مدخل فيه للحس والخبر الصادق، كما مرت الإشارة إليه.

* قال ولي الدين: **(قوله: «ويمكن أن يقال» إلى قوله: «وإنما قال»)** محله بعد قوله: «كمال الوثوق عليها» فلا تغفل.

(قوله: وإنما قال... إلخ) محل هذا بعد قوله: «ونظر لعقل» فلا تغفل.

* قال الخيالي: **(قوله: قلنا: هذا على عادة... إلخ)** حاصله: اختيار الشق الأخير، وبيان وجه الحصر.

(قوله: عن تدقيقات الفلاسفة) أي: فيما لا يفتقر إليه، فإن دأبهم تضييع أوقاتهم فيما لا يعنيهم.

(قوله: لما وجدوا بعض الإدراكات...إلخ) يعني: إن الحس لظهوره وعمومه يستحق أن يعد أحد أسباب العلم الإنساني، فقوله: «سواء كانت... إلخ» إشارة إلى عمومه.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: اختيار الشق الأخير)** وهو أن المراد بالسبب السبب المفضي في الجملة.

(قوله: أي: فيما لا يفتقر إليه) إنما قال ذلك؛ لأن لهم أيضًا تدقيقات لكن ذلك فيما يفتقر إليه، وهو المسائل الشرعية التي تبنى عليها السعادة الدنيوية والأخروية.

(قوله: يعني أن... إلخ) رد لمولى زاده حيث قال: «إنه جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سببًا للعلم».

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: حاصله اختيار... إلخ)** أي: المراد:

السبب المفضي في الجملة، وقصره على هذه الأشياء بناء على عادة المشايخ في الاقتصار؛ يعني: لما لم يتعلق غرضهم بتفاصيل تلك الأشياء وكان مرجعها إلى العقل جعلوه سببًا ثالثًا يفضي إلى العلم.

(قوله: يعني: إن الحس لظهوره وعمومه) أي: الإنسان والبهائم؛ يعني: إنه لما كان عامًا لم يبقَ لجعل السبب في تلك الإدراكات العقل مجال، فلا جرم جعلوا الحس سببًا على حدة، وفيه أن الكلام إما في العلم الإنساني أو الأعم منه، ومن العلم الملكي والجني، وأيًا ما كان فليس السبب فيه العام على أن التقييد بالإنساني لا يلائم تعميم الخلق بالملك والإنس والجن على ما لا يخفى.

* قال شجاع الدين: **(قوله: وعمومه)** أي: لغير ذوي العقول.

*** قال الشارح: [(فالحواس) جمع: حاسة، بمعنى: القوة الحساسة (خمس) بمعنى: إن العقل حاكم بالضرورة بوجودها. وأما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الأصول الإسلامية (السمع) وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ، يدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ، بمعنى: إن الله تعالى يخلق الإدراك في النفس عند ذلك (والبصر) وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في الدماغ ثم تفترقان، فتتأديان إلى العينين، يدرك بها الأضواء والألوان والأشكال والمقادير والحركات، والحُسن والقُبح، وغير ذلك مما يخلق الله تعالى إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: بمعنى أن العقل.... إلخ)** يعني: إن الغرض حصر ما هو المعلوم لنا من الحواس دون ما هو الممكن الوجود، أو ما هو المتحقق في نفس الأمر؛ إذ لم يقم برهان على امتناع السادس.

(قوله: بوجودها) أي: فيمن قامت به، وأما وجودها بالوجود المحمولي، فليس معلومًا لا بالضرورة ولا بالبرهان.

(قوله: فلا تتم دلائلها) إذ هي مبنية على تجرد النفس، وامتناع ارتسام الصورة المادية في المجرد، وامتناع كون الواحد مبدأ لاثنين، وعلى القول

بالصورة والوجود الذهني، وليس شيء منها مسلمًا عند جمهور المتكلمين، وإن كان البعض منهم قائلاً بالبعض منها. وما ذكره القاضي البيضاوي في «تفسيره»: إن جمهور الصحابة والتابعين على أن الأرواح جواهر قائمة بأنفسها، مغايرة لما يحس به من البدن، وتبقى بعد الموت دراكة، ليس نصًّا في القول بالجوهر المجرد الذي أثبته الفلاسفة، وأنت تعلم أن تلك الأدلة[١] لا تتم على أصلهم أيضًا.

(**قوله: السمع**) قدَّمه على البواقي مع أن أهم الحواس للحيوان هي القوة اللامسة؛ لأن معظم المعلومات الدينية مستندة إلى الخبر الصادق المفيد للعلم بواسطة السمع.

(**قوله: بطريق وصول الهواء المكيف**) مشعر بأن المسموع هو الصوت[٢] القائم بالهواء القارع للصماخ، الواصل إليه من الخارج بالتموج حاملاً لذلك الصوت الموجود في الخارج قبل وصوله إليه، دون الصوت القائم بالهواء الراكد في الصماخ الذي هو يتموج، ويتشكل بشكل الهواء المتموج الخارجي عند انتهائه إلى الهواء الراكد، والظاهر هو الثاني.

(**قوله: بكيفية الصوت**) الإضافة بيانية لا لامية؛ بأن يراد بالكيفية الحروف العارضة للأصوات كما لا يخفى.

(**قوله: والبصر**) قدَّمه على البواقي؛ لأنه يتعلق بالقريب والبعيد، ولأنه أكثر انتفاعًا في تحصيل المطالب الكسبية الكمالية.

(**قوله: تتلاقيان ثم تفترقان**) تأتي[٣] العصبتان المجوفتان من الدماغ على التضايق حتى تتلاقيان، وموضع الملاقاة هو المسمى بـ«مجمع النورين»، ثم تتباعدان إلى العينين، إما بعد التقاطع بأن يتعدى الأيمن إلى العين اليسرى

---

(١) أي: الأدلة التي ذكرها الفلاسفة.

(٢) قال في «شرح المقاصد»: الصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء، وقال بعض الحكماء: الصوت هو كيفية عارضة للهواء المتموج به، وقال بعضهم: هو الهواء المعروض للكيفية، وقال بعضهم: هو المجموع المركب من العارض والمعروض.

(٣) (**قوله: تأتي العصبتان**) أي: واحدة منهما دون مجموعهما من حيث المجموع؛ لأنه قد يوجد البصر في إحداهما مع انتفاء الأخرى.

والأيسر إلى العين اليمنى، أو بدون التقاطع بأن يتصل الأيمن إلى الأيسر ثم يتعدى الأيمن إلى العين اليمنى والأيسر إلى اليسرى، وإلى كل واحد منهما ذهب جماعة.

قال الفاضل المحشي: فيه إشارة إلى أنهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب. تمَّ كلامه، والأولى ألَّا يخص كلام الشارح بأحدهما[١] جمعًا للمذهبين.

(قوله: يدرك بها الأضواء والألوان. . . إلخ) اعلم أن جمعًا من العلماء على أن المدرك والمبصر أولاً، وبالذات هو الضوء واللون فقط، وأما البواقي فبالعرض، وجمعًا آخر على أن الكل من الأمور المذكورة في الكتاب مدرك بالذات من غير واسطة، والمراد من المبصر والمدرك بالبصر إما المبصر بالذات، أو الأعم مما هو بالذات أو بالعرض.

وعدَّ الشارح الأمور المذكورة من المبصرات؛ إما على إرادة التعميم، أو على اختيار رأي الجمع الآخر، والظاهر هو الأخير[٢] ولا شك أن الإبصار بالذات مشروط بالوجود الخارجي، وأما الإبصار بالعرض، فهل هو مشروط به؟ ففيه تردد.

وعلى التقديرين فلا إشكال في عدِّ الحركة من المبصرات؛ إذ هي موجودة في الخارج اتفاقًا من المتكلم والحكيم، واستلزامها النسبة، وإن كانت خارجة عن مفهومها كافٍ في عدِّها من الأعراض النسبية، فلا ينافي كونها من الموجودات الخارجية، وأما المقادير[٣] على رأي القائلين بالجواهرالمفردة، فمن قبيل الأمور المتوهمة، فكيف تدرك بالحس، تدبر[٤].

---

(١) إذ لا دلالة لكلامه على ما ذكره، تدبر.

(٢) لأن إدراك الشيء بواسطة إحساس الآخر لا يعد محسوسًا؛ إذ غايته أن إبصارها مشروط بالضوء، والاشتراط لا ينافي الأولوية.

(٣) أي: المركبة من أجزاء لا تتجزأ، فلا تكون مقادير حقيقة فلا تدرك بالحس.

(٤) وجه التدبر: إنه يمكن أن يقال: لا يلزم في المقادير أن تكون حقيقة بل يكفي في الأجسام تركيبها أيضًا، ووجه التدبر: إن المبصر ها هنا أعم مما هو بالذات أو بالعرض والمقادير من قبيل الثاني لعدم دخول النسبة فيها.

* قال العصام: **(قوله: فالحواس جمع: حاسة، بمعنى: قوة الحاسة)** المراد بالحواس: الحواس مطلقًا لا الحواس السليمة كما يتبادر إلى الوهم، وأنكر الصحاح وجود ثلاثي يشتق منه الحساس حتى اضطر القول بأنه كالدراك مأخوذ من الأفعال على خلاف القياس، فكذا الحاسة بلا اشتباه، وهل جاء الحاسة من الإحساس كالحساس أم هي من مصنوعات أرباب الاصطلاح.

لكن في «القاموس»: حسست الشيء وأحسسته: أبصرت وعلمت، إلا أنه لم يخطئ الجوهري في جعله الحساس من الإحساس كما هو دأبه، كأنه غفل عما فعل، والأظهر أنها مشتقة من الحس بمعنى العلم، فتأمل.

(قوله: خمس؛ بمعنى: إن العقل حاكم بالضرورة بوجودها) يريد تصحيح الحصر في الخمس مع إثبات الفلاسفة خمسًا أخرى، وظاهر السوق أنه قصد تقييد الخمس بالضرورة، لكن لا يخفى أنه لا ينفع، بل النافع تقييد الموضوع فليصرف عن الظاهر وليحمل على تقييد الموضوع.

وقد يقال: قد تقرر أن العدد لا يفيد الحصر، لكن الظاهر في المقام قصد الحصر، ولا يخفى أن كون تلك الخمس بمعانٍ فصلت ليست ضرورية، بل وجودها لم يعلم لا بالضرورة ولا بالبرهان إلا أن يقول: المراد الوجود الرابطي؛ أي: وجودها لمن قامت به.

(قوله: وأما الحواس الباطنة التي أثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها) فإنها مبينة على أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات؛ لتجردها، وعلى أن الواحد لا يكون مبدأ لأثرين، والكل باطل في الإسلام.

ومنهم من قال: ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى أثبته بعض علماء الشرع، ولا ما يدل على بطلان عدم إدراك المجرد المادي إلا ما في بعض الأحاديث أن الميت يسمع بكاء أصحابه، وهو خبر الآحاد على أنه لو كان مما لا يتم بحسب الشرع لما أورده الأصوليون في كتبهم، وقد أوردها «التوضيح» و«الكشف» وغير ذلك.

هذا وفيه أن أخبار الشرع كثرت في أن الروح تخرج من أعماق البدن، فلو لم تكن حالة في البدن لم يتم ذلك، والمجرد لا يحل في المادي،

وأجمعوا على أن الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها، فبطل أن النفس لا تدرك الجزء المادي، نعم إيراد الأصوليين متابعة للفلاسفة، وليس كما ينبغي.

(قوله: السمع) ابتدأ بالسمع مع أن اللامسة يحتاج إليها الحيوان أكثر مما يحتاج إلى البواقي كما تقرر في محله؛ لأن سببية السمع للعلم أكثر من البواقي؛ لأنه مما ينتفع به في السمعيات والنقليات؛ إذ السمعيات لا تدرك إلا بالسمع، وبعض مقدمات العقليات ما يدرك وجوده بالسمع.

ثم ذكر عقيبه بواقي ما يختص بالرأس على ترتيب الأعضاء المودعة هي فيها، ثم أتى باللامسة التي هي أنسب بالذائقة منها بغيرها؛ لأن الحيوان أحوج إليها بعد اللامسة، ويشتركان في توقف عملهما على التماس.

والصماخ: خرق الأذن، وبالسين لغة. كذا في «الصحاح».

وإضافة الكيف إلى الصوت بيانية؛ إذ لا يقوم العرض بالعرض، وهل الإدراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ أو بتكيف الهواء المجاور للصماخ؛ لتموجه وتشكله بكيفية الهواء الخارج الذي وقع بينهما التماس فيه. تأمل، والظاهر هو الثاني.

وتفسير إدراك الأصوات بها بأن الله تعالى يخلق الإدراك في النفس عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ يقتضي أن يكون كل ما يخلق الله تعالى إدراكه في النفس عند ذلك مدركًا بها كإدراك وجود صاحب الصوت، وهكذا في بواقي الحواس.

والأولى أن يقال: يدرك بها الأصوات وما يتعلق بها؛ إذ كيفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك أيضًا مدركة بها.

ولا يخفي أن تفسير كل من الحواس على ما ذكر في الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك بها صادق على قوى مودعة في هذا المحل هي غير المعرف مثلاً في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ، كما أودعت الشامة أودعت اللامسة، فذكر الشارح في تعريف كل منهما ما يدرك بها تمييزًا لها عن قوة أخرى أودعت في هذا المحل.

(قوله: تتلاقيان في الدماغ ثم تفترقان) فيه إشارة إلى أنهما لا يتقاطعان

على هيئة الصليب، بل يتصل العصب الأيمن بالأيسر، ثم يفترق الأيمن إلى العين اليمنى والأيسر إلى اليسرى. كذا قيل.

ووجه الإشارة: إنه لو كان قائلاً بالتقاطع لقال بدل «تتلاقيان ثم تفترقان»: تتقاطعان فتتأديان إلى العينين.

قيل: كيف تدرك المقادير بالبصر وهي أمور موهومة؟ ألا يرى أنهم جعلوا علة الإبصار الوجود فحكموا بأن الله تعالى مرئي؛ لأنه موجود على ما سيجيء في بحث الرؤية؟ ويمكن أن يقال: أريد بالمقادير: المقادير الجوهرية، وهو عين الأجزاء المتآلفة كما سيجيء، واعترض أيضًا بأن الحركة غير موجودة، فكيف تُدرك؟ وأجيب بأنها من الموجودات الخارجية بالاتفاق، ولزوم النسبة لها لا ينافي وجودها.

❊ قال الكفوي: **(قوله: جمع حاسة)** الأولى: جمع الحاسة؛ ليوافق ما قبله وما بعده.

(قوله: لا الحواس السليمة) وإلا لوصفها بها كما وصف الخبر بالصادق، وأيضًا لانتقض الحصر في الخمس بغير السليمة.

(قوله: كأنه غفل) أي: «القاموس» عما فعل؛ أي: الجوهري.

(قوله: والأظهر أنها مشتقة) والظاهر أن وجه الأظهرية هو عمومها لغير الناصرة من الأربعة الباقية، إلا أنه يأبى عنه عمومها لغير ذوي العقول، ولعل الأمر بالتأمل إشارة إلى هذا.

(قوله: إنه لا ينفع) أي: في تصحيح الحصر؛ إذ تقييد الخمس بالضرورة لا ينفي وجود سادسة بالبرهان بخلاف تقييد الموضوع، فإنه يكون المعنى حينئذٍ الحواس التي يحكم العقل بالضرورة بوجودها خمس.

(قوله: إن كون تلك الخمس) الكون تامة.

وقوله: «بمعانٍ» حال؛ أي: وجود تلك الخمس حال كونها بالمعاني المذكورة في الشرح ليس بضروري لا ناقصة، وبمعانٍ فصلت خبر لها كما هو المتبادر، وإلا يرد عليه أن الشارح لم يدع الضرورة في كون تلك الخمس بالمعاني المذكورة، وهي القوى المودعة في الأعضاء المخصوصة.

(**قوله: الوجود الرابطي**) أي: لا الوجود المحمولي، وما لم يعلم هو الثاني لا الأول.

(**قوله: ومنهم من قال.... إلى آخره**) قال حفيد الشارح: أقول: كأن وجه بطلان المقدمة الأولى أنه يفهم من الشرع عدم تجرد النفس، وحصول الإدراكات الجزئية للنفس بعد الموت، وخراب البدن والقوى، والإنصاف أنه إذا قلنا بكونه تعالى قادرًا مختارًا على الإطلاق جاز تجريد النفس، وتحصيل الكمال والإدراك في الحياة على سبيل العادة بالآلات، وبعد الممات بالذات.

وقد قال بعض المحققين من المتكلمين بتجريد النفس، وقد اختار الحنفية تعدد القوى الباطنة، ذكر في «التوضيح» على طبق الكشف بداية درك الحواس ارتسام المحسوس في إحدى الحواس الخمس، ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة، وشرح الشارح ذلك على ما هو المشهور بلا قدح، وأثبت صاحب «التوضيح» الحواس الباطنة في كتابه المسمى بـ«تعديل الكلام» لكنه ذكر في «شرح التمهيد»: والأصح ما عليه العامة من أن الحواس خمس غاية الأمر أنه لا يلزم وجودها، سيما على وجه التعدد بهذا الطريق في الشرع، وما يدل فيه على عدم التجرد، وعلى حصول الإدراك الجزئي بعد الموت خبر الآحاد. انتهى.

(**قوله: ليس في الشرع... إلخ**) فيه: إن دعوى البطلان من الشارح مجرد مبالغة في الرد على الفلاسفة، وإلا فالمقصود عدم تمامية دلائلهم، وذلك لا يتوقف على إبطال مقدماتهم، بل يكفي فيه مجرد المنع.

(**قوله: المادي**) بالنصب مفعول «إدراك».

(**قوله: وفيه: إن إخبار الشرع... إلخ**) حاصله: إنا لا نسلم أن النفس مجرد، كيف وأنه حال في البدن المادي، ولا شيء من الحال في المادي بمجرد أما الصغرى، فلما ورد في الشرع من أن الروح يخرج من أعماق البدن، وذلك يدل على أنه حال في البدن، وأما الكبرى فلما بيِّن في موضعه من امتناع حلول المجرد في المادي، ولو سلم أن النفس مجرد فلا نسلم أن المجرد لا يدرك المادي، كيف وقد أجمعوا على أن الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها.

(قوله: فبطل أن النفس لا تدرك. . . . إلى آخره) فيه: إنه لا يلزم مما ذكره إلا بطلان الدليل؛ أعني: تجرد النفس واستلزام تجردها عدم إدراكها للماديات، ولا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول، اللهم إلا أن يقال: المراد أنه بطل أن النفس لا تدرك الجزء المادي لتجرده، فتأمل.

(قوله: إذ لا يقوم العرض. . . إلخ) وأيضًا لا يتكيف شيء بكيفية آخر لظهور أن الكيفية لا تنتقل عن محلها، فيحتاج إلى تقدير المثل كما سيصرح به هذا المحشي في مثله، فتدبر.

(قوله: والظاهر هو الثاني) فيه تعريض على الشارح حيث أشعرت عبارته بالأول.

قال الكستلي: لو كان إدراك السمع بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ، كما هو المشهور فيما بينهم لما أدرك جهة الصوت، وقرب مبدئه أو بعده كما في الملموس، ولهذا قالوا: وصول الهواء إلى قرب الصماخ كافٍ في ذلك، ويمكن أن يجمع بينهما بأن يقال: وصول الهواء إلى الصماخ، وقرعه الجلدة المفروشة في مقعرها شرط في إدراك الصوت القائم بالهواء الحاصل في داخل الصماخ وخارجه؛ بأن يدرك أولا ما في الداخل، ثم يتبع ما في الخارج، فيدرك جهته وقربه أو بعده. انتهى.

وقد يقال: يرد على كلا القولين: إنا لو فرضنا بيتًا لا فرجة له أصلاً لم يدخله الهواء من خارجه مع أنه يسمع الصوت في خارجه من في داخله وكذا في عكس، ولا وصول هواء فيه لا إلى الصماخ، ولا إلى ما يجاوره، وأيضًا نقل عن بعض الحكماء أنه يسمع أصوات الأفلاك ولا هواء فيها.

وأجاب عوض أفندي بمنع كون الصوت مسموعًا في هاتين الصورتين، ولو سلم فكأنهم لم يلتفتوا إلى ما هو محتمل الوجود هذا.

(قوله: مدركًا بها) أي: بالسامعة، وفيه نظر بل هو مدرك بالوجدان يخلق الله تعالى إدراكه في النفس عند إدراك الصوت كإدراك حسنه وقبحه، ومعنى قوله: «يخلق الإدراك في النفس عند ذلك» يخلق إدراك الأصوات فلا يقتضي ما ذكره.

(قوله: إذ كيفيات الصوت) لا شك أن إضافة الكيفيات إلى الصوت حقيقة لا بيانية، فيلزم قيام العرض بالعرض، وقد هرب عنه فيما سبق آنفًا.

(قوله: مدركة بها) فيه نظر بل حسن الصوت وقبحه، وأمثالهما مما يدرك بالوجدان عند استماع الصوت، كما قال الفاضل البردعي: من عوارض الصوت وصفاته كونه طيبًا أو غير طيب؛ أي: ملائمًا للطبع أو منافرًا له، فإنهما صفتان له غير مسموعتين بل هما مدركان بالوجدان، وقولنا: هذا الصوت ملائم أو منافر قضية وجدانية. انتهى.

(قوله: فيه إشارة إلى أنهما... إلخ) واعلم أنهم اختلفوا في أن العصبتين المذكورتين تتلاقيان، ثم تنعطفان فيحدث هناك هيئة دالين محدب كل منهما متصل بمحدب الآخر كما اختاره جالينوس، أو تتقاطعان بدون الانعطاف فيحدث هناك صورة الصليب كما ذكره غيره.

والشارح أشار إلى الأول ها هنا كما اختاره في «شرح المقاصد» كما يظهر بتعمق النظر فيه، ثم إن الشارح ـ رحمه الله ـ لم يشر إلى طريق الإدراك بالبصر، كما أشار إليه في سائر الحواس، ولعله إما لكثرة الأقوال والمذاهب فيه بخلاف ما في سائر الحواس، وإما لما ذكره في «شرح المقاصد» حيث قال بعد ذكر تلك الأقوال: والحق أن الإبصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين، كما أومأ إليه ها هنا بقوله: «مما يخلق الله تعالى... إلخ».

(قوله: لقال بدل تتلاقيان) يعني: إن المتبادر من التلاقي هو ما لا يكون على وجه التقاطع سيما تلاقي قوله: «ثم تفترقان» والظاهر في التقاطع على هيئة الصليب أن يقال: تتقاطعان فتتأديان، فسقط ما قال قول أحمد: الإشارة ممنوعة فإن التلاقي يحصل عند التقاطع أيضًا، وما قال الكستلي: اختيار الشارح هذه العبارة ينتظم على كلا المذهبين.

(قوله: علة الإبصار الوجود) فيه: إنه لا يلزم من كون الوجود علة للإبصار، ألا تدرك المقادير بالبصر لجواز أن يكون هناك علة أخرى.

(قوله: بالاتفاق) أي: من المتكلمين والحكماء، فإن المتكلمين وإن أنكروا النسب إلا أنهم أثبتوا الأين الذي من أنواعه الحركة كما في «المواقف» وغيره.

وحاصل الجواب: إن الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق سواء عدت من الأعراض السببية أو لا، والوجود كافٍ في جواز الإحساس بالبصر.

وأجاب صلاح الدين عن الاعتراض المذكور أيضًا بما حاصله: إن الحركة ليست من المبصرات حقيقة إلا أنهم عدوها منها؛ لأن الحس إذا شاهد الجسم في مكانين أدرك العقل منه الكونين، وهو الحركة هذا إذا فسرت الحركة بالكونين في مكانين كما سيأتي، وأما إذا فسرت بالكون الغير القار، وهو الحركة بمعنى التوسط فوجوده ضروري، فالجواب الأول مبني على حمل الحركة ها هنا على المعنى الثاني، والثاني على حمله على الأول، فتأمل.

* قال ولي الدين: **(قوله: «أي وجودها» إلى: «قامت به»)** مذكور بعد قوله: «ليست ضرورية».

(قوله: كذا قيل) قائله المحشي الخيالي.

(قوله: وأجيب.... إلخ) المجيب هو المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: فلا تتم دلائلها)** فإنها مبنية على أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات، وعلى أن الواحد لا يكون مبدأ لأثرين، والكل باطل في الإسلام.

(قوله: تتلاقيان) فيه إشارة إلى أنهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب، بل يتصل العصب الأيمن بالأيسر، ثم ينفذ الأيمن إلى العين اليمنى والأيسر إلى اليسرى.

(قوله: والحركات) لا يقال: الحركة من الأعراض النسبية فكيف تدرك بالحس؟ لأنا نقول: الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق، ولزوم النسبة لها لا ينافي إدراكها بالحس، وما يقال: إن الحس إذا شاهد الجسم في مكانين أدرك العقل منه الكونين، وهو الحركة واللمس، لا يدركه في مكان فلا يدرك الحركة فليس بشيء؛ لأنه إدراك الشيء بواسطة إحساس الآخر، ومثله لا يعد محسوسًا وإلا يلزم أن يكون العمى محسوسًا لتأدية الإحساس بشكل الأعمى إلى إدراك عماه.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: فإنها مبنية على أن النفس... إلخ)** اتفق المحققون على أن المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة، وأن نسبة الإدراك إلى قواها كنسبة القطع إلى السكين.

واختلفوا في أن صور الجزئيات المادية ترتسم فيها، أو في آلاتها، فذهب جماعة إلى أن النفس ترتسم فيها صور الكليات، ولا ترتسم فيها صور الجزئيات المادية، وإنما ارتسامها في آلاتها بناء على أنها بسيطة مجردة، وتكيفها بالصورة الجزئية ينافي بساطتها، فإدراك النفس للجزئيات ارتسامها في آلاتها، وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات، وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على ما توهم.

وذهب جماعة إلى أن جميع الصور الكلية والجزئية إنما ترتسم في النفس الناطقة؛ لأنها المدركة للأشياء، إلا أن إدراكها للجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها، وذلك لا ينافي ارتسام الصور فيها.

غاية ما في الباب أن الحواس ظرف لذلك الارتسام مثلاً ما لم تفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر، ولم ترتسم فيها صورته، وإذا فتحت ارتسمت، وهذا هو الحق فمن ذهب إلى الأول أثبت الحواس الباطنة، ضرورة أنه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها، وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال، ومن ذهب إلى الثاني نفاها.

(قوله: وعلى أن الواحد... إلخ) إذ على تقدير ثبوت أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وأن الجزئيات لا ترتسم في النفس يلزمه القول بالحواس الباطنة؛ لأن وجود الآثار المختلفة من اجتماع صور المحسوسات، وحفظها وإدراك معاني الجزئيات، وحفظها وتفصيلها وتركيبها يقتضي أن يكون لكل منها مصدر غير النفس، وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة، وأما على تقدير بطلانها، فيجوز أن تكون النفس الناطقة مبدأ لتلك الآثار المختلفة، فلا حاجة إلى إثباتها.

(قوله: فيه إشارة) أي: في قوله: «يتلاقيان ثم يفترقان» فإن التلاقي والافتراق يشعران بعدم التقاطع، وإن كان التلاقي متحققًا في صورة التقاطع

أيضًا؛ إذ المناسب حينئذ أن يقول: «يتقاطعان فيتأديان إلى العينين» بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى.

اعلم أنه بين في علم التشريح أنه قد ثبت من جانبي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان، حتى اتصلتا وصار تجويفهما واحدًا، ثم تباعدتا إلى أن اتصلتا بالعينين، وذلك التجويف الذي في الملتقى أودع فيه القوة الباصرة، وتسمى: مجمع النورين، واختلفوا في أن اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانطباق؛ بأن يتصل العصب الأيسر بالعين اليمنى والأيمن باليسرى، فيحدث صورة الصليب وهو أن يتقاطع خطان ويذهب كل منهما إلى جانب الآخر، أو بطريق التلاقي والانطباق كهيئة الدالين اللذين محدب كل منهما متصل بمحدب الآخر، فيتصل الأيمن بالعين اليمنى والأيسر باليسرى، والأكثرون ذهبوا إلى الأول واختاره الشارح في «شرح المقاصد».

(**قوله: لا يقال: الحركة... إلخ**) حاصله: إن الحركة من الأعراض النسبية، فإنها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبته إلى المكان، والمتكلمون أنكروا الأعراض النسبية، وقالوا: إنها أمور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج أصلاً، فكيف تدرك بالحس؛ إذ الإدراك الحسي فرع الوجود الخارجي.

قال الفاضل المحشي: «وفيه بحث» لأن الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من الأعراض النسبية، مع أنهم قد عدوها من المبصرات، فكون الشيء من الأعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات، ولا يخفى أنه لا يدفع الاعتراض.

(**قوله: لأنا نقول... إلخ**) يعني: إن المتكلمين وإن أنكروا وجود الأعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة؛ إذ قد اتفقوا على أن وجود الأين منها، وسموه بالكون، وقسموه بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

وقالوا: «وجود ضروري بشهادة الحس» وكذا أنواعه الأربعة؛ إذ حاصلها عائد إلى الكون، والمميزات أمور اعتبارية لا حقيقية متنوعة نحو كونه مسبوقًا بكون آخر أو غير مسبوق، ونحو إمكان تخلل ثالث بينهما أو عدمه كما في الافتراق والاجتماع، كذا في «المواقف».

(قوله: ولزوم النسبة... إلخ) يعني: إن لزوم النسبة والإضافة إلى المكانين والآنين لها لا ينافي أن تكون الحركة المتصفة بها محسوسًا؛ لجواز اتصاف الأمور المحسوسة بالأمور العدمية، كاتصاف ذات الأعمى بالعمى.

اعلم أنه قد اختلف في الأكوان؛ فقال بعضهم: «إنها محسوسة» ومن أنكر الأكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله، وقال بعضهم: «إنها غير محسوسة» فإنا لا نشاهد إلا المتحرك والساكن والمجمعين والمفترقين، وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا، فجعل الحركات من قبيل المبصرات إنما يصح على أحد المذهبين.

(قوله: وما يقال... إلخ) قائله مولانا صلاح الدين الرومي؛ أي: ما يقال في توجيه قوله: «والحركات» ليندفع الاعتراض المذكور من أن معنى كون الحركة مبصرة، أنه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين إدراك الحركة، لا أن نفسها مشاهدة فليس بشيء؛ لأن إدراك الشيء كالحركة - مثلاً - بواسطة إحساس الآخر كالجسم لا يسمى: إحساسًا.

ولا يسمى ذلك الشيء المدرك محسوسًا، وإلا لزم أن يعد العمى من المبصرات؛ لأنه يحصل بعد مشاهدة الأعمى، أو إدراك عماه مع أنه نفي صرف، فضلاً عن أن يكون محسوسًا.

والضمير في قوله: «وهو الحركة» إما راجع إلى مجموع الكونين، أو إلى الكون المذكور في ضمن الكونين.

وأما قوله: «واللمس لا يدرك الجسم... إلخ» فمن تتمة ما يقال ودفع الاعتراض، ويرد عليه، وهو أن يقال: يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة أن تكون الحركة ملموسة أيضًا؛ لأنه يحصل بعد ملامسة الجسم إدراك الحركة، فإن من لمس شيئًا متحركًا مغمضًا عينيه أدرك حركته؛ ولذا ذهب الجبائي إلى أن الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس.

وحاصل الدفع أن اللمس لا يدرك الجسم في مكان، ولا يقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله إلى الملمس، فإذا تجدد الوصول اشتبه الحال بتجدد الحركة التي هي الكون في المكانين بخلاف البصر، فإنه يدرك الجسم

في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه، فيحصل منه إدراك الكونين، ولا يخفى أنه ليس بشيء؛ لأن إدراك الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك أمر ظاهر سواء قلنا بإدراك اللمس للجسم في مكان أولاً.

فعلى هذا قوله: «فلا يدرك الحركة على صيغة المجهول» أي: لا يحصل إدراك الحركة بسببه أو على صيغة المعلوم، والضمير للمس؛ أي: لا يكون سببًا لإدراكه أو للعقل.

وفي بعض النسخ: «والحس لا يدركه في مكان... إلخ» فحينئذ يكون بيانًا لقوله: «أدرك العقل منه الحركة» يعني: إنما قلنا: أدرك العقل منه الكونين، وهو الحركة؛ إذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكان، فلا يدرك الحس الحركة التي هي الكون المخصوص، فعلى هذا قوله: «لا يدركه في مكان على حذف المضاف» أي: لا يدرك كون الجسم في مكان، والضمير في قوله: «ومثله» راجع إلى الشيء؛ يعني: الشيء المدرك بواسطة إحساس الآخر لا يعد محسوسًا كما لا يعد إدراكه إحساسًا.

* قال بعض المحققين: **(قوله: فإدراك النفس للجزئيات ارتسامها في آلاتها)** فيه مسامحة؛ إذ إدراكها ليس نفس ارتسامها في الآلات، والمراد أن إدراك النفس إياها بسبب ارتسامها في آلاتها، ولا يحتاج في إدراكها إلى ارتسامها في نفسها فتلك الآلات خوادم لها، وللنفس تعلق خاص بها، فإذا ارتسمت في الآلات تدركها النفس بسبب ذلك التعلق الخاص.

(قوله: من اجتماع... إلخ) بأن الآثار المختلفة.

(قوله: لكل منها مصدر) قال المحقق عبد الرسول: أي: موضع يرجع إليه بوقوعه فيه الصدر بفتحتين بمعنى: الرجوع؛ أي: يكون لكل منها مصدر غير مصدر الآخر، وهذا ما اقتضاه ثبوت أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وقوله: غير النفس هو مقتضى ثبوت أن الجزئيات المادية لا ترتسم في النفس. انتهى.

(قوله: وهو) أي: مصدر تلك الآثار؛ بمعنى: مصادرها التي هي غير النفس.

(قوله: الحس المشترك... إلخ) نشر على ترتيب اللف.

(قوله: واختاره الشارح في «شرح المقاصد») قال فيه: قد تقرر في علم التشريح أنه نبتت من الدماغ أزواج سبعة من العصب، فالزوج الأول مبدؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي، وهو أصغر مجوف يتيامن النابت منهما يسارًا، ويتياسر النابت منهما يمينًا، ثم يلتقيان على تقاطع صلبي، ثم يبعد النابت يسارًا إلى الحدقة اليمنى، والنابت يمينًا إلى الحدقة اليسرى. انتهى.

فاندفع ما أورده الناظرون على السيالكوتي من أنه لم ينظر إلى «شرح المقاصد» فقال ما قال، بل اختار الشارح فيه ما اختاره هنا؛ لأنهم لم يجدوا نسخًا صحيحة، بل وجدوا النسخ هكذا، ثم بعد النابت يمينًا إلى الحدقة اليمنى، والنابت يسارًا إلى الحدقة اليسرى، والحق النسخة الأولى بقرينة السياق. فتأمل.

(قوله: إذ حاصلها) علة لكونها موجودة محققة.

(قوله: والمميزات... إلخ) دفع لمنع عودها إلى الكون .

(قوله: لا حقيقة متنوعة) المراد منه: إنه ليست المميزات فصولاً حقيقية لتكون الأنواع أيضًا حقيقة، فلا تعود إلى الكون، بل الكون نوع واحد له أربع اعتبارات، فحصل بكل اعتبار قسم هو عينه بالذات؛ ولذا دفع في «المقاصد» وغيره أن كونها أنواعًا مجاز، وأن كونًا واحدًا يكون اجتماعًا وافتراقًا وحركة وسكونًا كما في «التهذيب». أفاده مولانا خالد قدس سره.

(قوله: على أحد هذين المذهبين) فقول المحشي الخيالي: «بالاتفاق» إن أراد به: إنها إذا كانت موجودة في الخارج بالاتفاق كانت محسوسة بالاتفاق فغير صحيح، إلا أن يراد اتفاق طائفة من القائلين بوجودها في الخارج، وإن أراد أنها إذا كانت موجودة بالاتفاق كانت محسوسة عند طائفة من المثقفين فتم المقال، لكن يظهر من هذا أن الوجود في الخارج لا يلزم المحسوسية، وهو ظاهر في حد ذاته أيضًا، فتوجيه كون الحركة محسوسة بوجودها في الخارج لا يكون موجهًا، فتدبر.

(**قوله: وصوله إلى الملمس**) أي: إلى موضع اللمس من البدن.

(**قوله: فعلى هذا قوله: لا يدرك الحركة**) يعني: ظهر من التقرير المذكور أن اللمس ليس مدركًا، بل هو سبب للإدراك الذي هو للعقل، فضمير «لا يدرك» لا يصح أن يكون راجعًا إلى اللمس؛ بمعنى: كونه مدركًا، فتعين حينئذٍ أحد الاحتمالات الثلاثة التي ذكرها المولى المحشي.

(**قوله: على حذف المضاف**) أي: إلى ضمير لا يدركه المنصوب المتصل؛ إذ هو عائد إلى الجسم، ولا يجوز نفي إدراك الحس له، فإنه خلاف البديهة مع أن الفرض نفي إدراكه للحركة التي هي الكون المخصوص لا للجسم، والأولى رجوع الضمير إلى الكون فلا حاجة إلى حذف المضاف.

* قال أحمد بن خضر: (**قوله: فإنها مبنية على أن النفس لا تدرك... إلخ**) قالوا في إثبات الحس المشترك: إنا نحكم على الجسم الأبيض الطيب الرائحة الحلو بأنه جسم أبيض طيب الرائحة حلو، والحاكم لا محالة يحكم بحضرة المحكوم عليه والمحكوم به، ولا يكون حصول هذه الأمور في النفس؛ لأن النفس مجردة لا ترتسم فيها صورة المحسوسات، ولا ترتسم في الحس الظاهر؛ لأن الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات، فإذًا لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر تدركها جميعًا؛ أي: اللون الظاهر الجزئي والرائحة الجزئية والطعم الجزئي وغيره. كذا قال الأصفهاني.

(**قوله: إشارة إلى أنهما لا يتقاطعان**) فيه أن التلاقي[1] يحصل عند التقاطع أيضًا، فلا تكون فيه الإشارة المذكورة.

(**قوله: وما يقال... إلخ**) أي: في توجيه قوله: «والحركات من أن الحس إذا شاهد الجسم... إلخ» ليندفع به الإيراد بكون الحركات من الأعراض النسبية كما فعله صلاح الدين الرومي.

(**قوله: فليس بشيء**) بل هذا مؤيد للإيراد المذكور.

(**قوله: لأنه إدراك الشيء... إلخ**) أي: لأن إدراك العقل الكون في

---

(١) أما إطلاق لفظ التلاقي في عرفهم اختص بالاستعمال في غير صورة التقاطع.

المكان بواسطة مشاهدة الحس فيه إدراك الشيء بواسطة مشاهدة الحس الجسم فيه إدراك الشيء بواسطة إحساس الآخر.

(قوله: ومثله) أي: مثل الشيء المدرك بواسطة إحساس الآخر لا يعد محسوسًا، وكذا لا يعد مثل ذلك الإدراك إحساسًا.

* قال المرعشي: **(قال الخيالي: لا يقال الحركات من الأعراض النسبية)** اعلم أن المقولات التي هي أجناس عالية للممكنات عشرة، واحدة منها الجوهر، وتسع منها عرض، ثم إن سبعًا من أقسام العرش نسبي، واثنين منها غير نسبي، أما النسبي فهو الأين والمتى والإضافة والملك والوضع والفعل والانفعال، وأما غير النسبي فهو الكم والكيف، ثم إن في الأعراض النسبية أمرين:

أحدهما: النسبة.

والثاني: الهيئة الحاصلة للشيء بسبب تلك النسبة فحصول الجسم في المكان مثلاً نسبة بينه وبين المكان بها نعرض للجسم هيئة، وهكذا في البواقي.

ثم إنه اضطربت مقالتهم في أن الأعراض النسبية التي هي المقولات السبع، أهي تلك النسب أم الهيئات العارضة للشيء بواسطة تلك النسب، فبعضهم ذهب إلى الأول وبعضهم إلى الثاني، ثم إن الحركة عند المتكلمين حصول الجسم في آنين في مكانين، والمراد هي الهيئة الحاصلة من الحصول والحصول هو نفس النسبة، فالحركة من مقولة الأين كما صرح به صلاح الدين الرومي، والنسبة غير محسوسة والهيئة محسوسة، فمنشأ السؤال إما إطلاق المقولات السبع على نفس النسبة أو ظاهر تعريف الحركة بالنسبة، وهي الحصول والكون، وحاصل الجواب أن الحركة عبارة عن الهيئة الحاصلة بالنسبة لا نفي النسبة.

* قال شجاع الدين: **(قوله: والكل باطل)** وغير مسلم عند المتكلمين.

(قوله: لأنه) أي: إدراك العقل من الجسم الكونين.

(قوله: الشيء) وهو الكونان.

(قوله: بواسطة إحساس الآخر) أي: إحساس الشيء الآخر، وهو الجسم.

(**قوله: ومثله**) أي: مثل هذا المدرك.

*** قال الشارح: [(والشم) وهي قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي، تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم، (والذوق) وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان، يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم، ووصولها إلى العصب، (واللمس) وهي قوة منبثة في جميع البدن، تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: المتكيف بكيفية ذي الرائحة**) أي: بما يشاكل كيفية ذي الرائحة لامتناع الانتقال، وقيام العرض الواحد بالشخص بالمحلين(١).

وفي بعض النسخ: «بكيفية الرائحة» فالإضافة حينئذٍ بيانية، وهذا على قاعدة الإسلاميين مستقيم؛ إذ وجود الروائح غير مشروط بالمزاج عندهم؛ إذ يجوز حصولها في جوهر فرد غير منضم إلى الجوهر الفرد الآخر.

وأما على قاعدة الفلاسفة فلا يتم؛ إذ وجودها مشروط بالمزاج المشروط وجوده بتفاعل العناصر، ولا تفاعل في الهواء لبساطته إلا أن يقال: إن الهواء المتكيف بالرائحة ليس على الصرافة، بل له نوع امتزاج بالعناصر على وجه يستعد لقبول الكيفية المزاجية.

(**قوله: منبثة**) أي: منتشرة.

(**قوله: بمخالطة الرطوبة**) العديمة الطعم.

(**قوله: في جميع البدن**) أي: جلد البدن على حذف المضاف؛ إذ الكبد خالية عن تلك القوة.

---

(١) لأن رائحة ذي الرائحة إن وجدت في الهواء لا تخلو من أن يكون وجودها فيه بطريق الانتقال منه إليه أو بوجودها فيهما، فعلى الأول يلزم انتقال الغرض، وعلى الثاني يلزم قيام الغرض الواحد بالشخص بالمحلين، فإذا أريد بالرائحة القائمة بالهواء هي المماثلة والمشاكلة للرائحة القائمة بذى الرائحة لا يرد.

* قال العصام: **(قوله: وهي قوة مودعة في الزائدتين... إلخ)** لا يصدق على الشم القائم بإحدى الزائدين، فالأولى في الزائدة الناتئة وإنما أوقعه فيه قصد التنبيه على أن الشم مخلوق في كل من الزائدين، والحلمة كالطلبة ثؤلول في وسط الثدي، والخيشوم أقصى الأنف، والظاهر أن الإدراك بتكيف الهواء المجاور للخيشوم لا بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة؛ أي: بمثل كيفية لظهور أن الكيفية لا تنتقل عن محله.

واشتراط الرائحة بحصول المزاج في الجسم معناه: إن المزاج الخاص شرط لحدوث الرائحة في الجسم من غير مجاورة جسم يفيده بالمجاورة الرائحة؛ إذ لا ينكر أحد أن كل مجاور لذي الرائحة يتكيف بمثل رائحته مع أنه ليس فيه مزاج ذي الرائحة، فاشتباه أن هذا لا يصح على مذهب الحكيم؛ لأن فيضان الرائحة عنده مشروط بالمزاج، ولا مزاج للهواء الصرف أثر عدم الانتباه كدفعه بتجويز أن الهواء المكتسب ليس هواء صرفًا، بل مختلطًا بالعناصر بحيث يحصل له مزاج.

ثم نقول: لِـمَ لا يجوز أن يكون حصول صورة الرائحة والصوت من حصول الرائحة والصوت في مقابلة القوة المودعة في العضو من غير وصول الهواء المتكيف، ومن غير تكيف الأهوية المجاورة إلى العضو كما في الرؤية.

(قوله: وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان) الجرم بالكسر: الجسد، كالجرمان. كما في «القاموس».

(قوله: وهي قوة منبثة في جميع البدن) لا يصدق على لامسة عضو عضوًا، بل جزء جزء من كل عضو مع أن لكلٍّ لامسة، ولذا قيل: لامسة الكف أقوى من لامسة سائر الأعضاء، وأوقعه فيه قصد التنبيه على عموم اللامسة، واستثنى من جميع البدن الكلية والرئة والكبد والطحال والعظم.

(قوله: عند التماس والاتصال به) يريد عند تماس الحرارة والبرودة به، فلا يرد أنه قد يدرك حرارة النار من غير تماسها على أن المدرك في الصورة البعد عن النار ليس حرارة النار، بل حرارة الهواء الحار الجاري بمجاورة النار.

❊ قال الكفوي: **(قوله: ثؤلول)** الثُّؤلول بضم التاء المثلثة: حلمة الثدي كما في «القاموس»، أو رأس الثدي كما في «الصحاح».

(قوله: والظاهر أن الإدراك بتكيف الهواء المجاور للخيشوم)[1] بأن يتكيف الهواء المجاور لذي الرائحة أو لا، ويتموج إلى الهواء المجاور للخيشوم، وفي هذا تعريض على الشارح حيث جعل إدراك الروائح بوصول الهواء المتكيف الخيشوم، لا بتكيف الهواء المجاور للخيشوم كما هو الظاهر.

والفرق بينهما أنه في الأول بتكيف الأهوية الواقعة بين ذي الرائحة، وبين الخيشوم بالتموج والتشكل مما يجاور ذي الرائحة إلى ما يجاور الخيشوم، وفي الثاني ليس كذلك بل يسير الهواء المجاور لذي الرائحة بعد تكيفه بكيفية الرائحة إلى أن يصل ذلك الهواء المتكيف بعينه إلى الخيشوم، وإنما كان الأول ظاهرًا لبُعد أن يسير الهواء للتكيف بنفسه إلى الخيشوم، لا سيما إذا كانت الشامة في جانب مهب الرياح بخلاف التموج كما لا يخفى، وأيضًا وصول الهواء المجاور لذي الرائحة إلى الخيشوم غير ظاهر؛ إذ يحتاج ذلك إلى أن يزول الهواء المجاور للخيشوم، وهو غير ظاهر.

(قوله: واشتراط الرائحة... إلخ) يريد تطبيق الكلام على مذهب الفلاسفة، فإنهم لما اشترطوا في قبول الجسم للرائحة حصول المزاج الخاص في ذلك الجسم بتفاعل العناصر، ورد عليهم أن الهواء لبساطته لا تفاعل فيه ولا مزاج له، فكيف يتكيف بكيفية ذي الرائحة؟

فأجاب بما حاصله: إنهم إنما اشترطوا حصول المزاج في اتصاف الجسم بالرائحة، وتكيفه بها بنفسه لا في اتصافه بها وتكيفه مطلقًا، والكلام ها هنا في تكيف الهواء بالرائحة بواسطة المجاورة لذي الرائحة لا بنفسه، فلا يستدعي حصول المزاج في الهواء، وأما المتكلمون فليس وجود الرائحة مشروطًا بالمزاج عندهم بل يجوز وجودها في جوهر فرد غير منضم إلى جوهر آخر، وإنما وجودها بخلق الله تعالى من غير توقف على شيء.

---

(١) للخيشوم بالشين المضمومة.

(**قوله: الرائحة**) مفعول ثانٍ ليفيده.

(**قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون... إلخ**) يمكن أن يقال: إن حصول الرائحة والصوت قد يتأخر عن حصولها في المقابلة، ولو كان الأمر كما ذكره لما كان كذلك كما في الرؤية، وها هنا قول آخر ذكره الشارح في «شرح المقاصد» مع رده حيث قال: وقيل: إدراك الروائح بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا انفصال أجزاء.

ثم قال: ورد بأن المسك قد يذهب به إلى مسافة بعيدة جدًّا، أو يحرق ويفنى بالكلية مع أن رائحته تدرك في الهواء الأول أزمنة متطاولة.

(**قوله: كما في الرؤية**) متعلق بالجواز؛ أي: كما جاز ذلك في الرؤية.

قال في «شرح المقاصد»: اختلفوا في كيفية الإبصار، فقيل: بالانطباع، وقيل: بالشعاع، وقيل: لا شعاع ولا انطباع، وإنما الإبصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة. انتهى.

(**قوله: منبثة**) أي: منتشرة من بثه إذا نشره. كذا في «شرح المواقف».

(**قوله: واستثنى من جميع البدن... إلخ**) في «شرح المواقف»: ومن الأعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية، فإنها ممر الفضلات الحادة، فاقتضت الحكمة الإلهية ألا يكون لها حس؛ لئلا يتأذى بمرورها عليها، وكالكبد؛ إذ يتولد فيه الأخلاط الحادة وكالطحال فإنه مفرغة للسوداء، وكالرئة فإنها دائمة الحركة لترويح القلب، فلا حس في شيء من هذه الأعضاء بل في أغشيتها؛ ليدرك بها ما يعرض لها من الآفات، وكذلك العظم ليس فيه قوة لامسة؛ لأنه أساس البدن وعموده وعليه أثقاله، فلو كان له حس لتأذى بالحمل.

(**قوله: يريد عند تماس الحرارة والبرودة به**) أي: بالبدن.

أقول: ويحتمل أن يريد عند تماس البدن بكل من الحرارة والبرودة وغيرهما.

(**قوله: ليس حرارة النار**) فيه: إنه لا يصح حينئذٍ أن يقال في تلك الصورة: أدركت حرارة النار على سبيل الحقيقة، وذلك بعيد جدًّا.

* قال ولي الدين: **(قوله: لظهور.... إلخ)** هذا تعبير للتفسير بقوله: «أي بمثل... إلخ».

* **قال الشارح: [(وبكل حاسة منها) أي: الحواس الخمس (يوقف) أي: يطلع (على ما وضعت هي) أي: تلك الحاسة (له) يعني: إن الله ﷻ قد خلق كلاً من تلك الحواس لإدراك أشياء مخصوصة، كالسمع للأصوات، والذوق للمطعوم، والشم للروائح، لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى، وأما إنه هل يجوز أو يمتنع ذلك؟ ففيه خلاف، والحق: الجواز، لما أن ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس، فلا يمتنع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة إدراك الأصوات مثلاً، فإن قيل: أليست الذائقة تدرك بها حلاوة الشيء وحرارته معًا؟ قلنا: لا، بل الحلاوة تدرك بالذوق، والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وضعت هي له)** إذ «**كُلٌّ مُيَسَّر لِـمَا خُلِقَ لَهُ**»[1].

(قوله: لا يدرك بها) أي: بكل واحد، والتأنيث بالتأويل.

(قوله: من غير تأثير للحواس) الأولى أن يقال: من غير مدخلية الحواس.

(قوله: عقيب) الأولى أن يقال: «عند» بدل «عقيب».

(قوله: فإن قيل.... إلخ) حاصله: إن قولكم: «لا يدرك بها ما يدرك بالآخر» ممنوع، كيف لا وإن الذائقة تدرك بها الحرارة كما تدرك بها الحلاوة؟!

(قوله: تدرك بها حلاوة الشيء) لا مدخل له في السؤال.

* قال العصام: **(قوله: وضعت هي له)** أي: عُيِّنَت أو دلت.

(قوله: لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى) إشارة إلى أن تقديم قوله:

---

(١) أخرجه البخاري (٤٦٦٦) وفي الأدب المفرد (٦٩٨)، ومسلم (٢٦٤٧)، وأحمد (٦٢١)، والترمذي (٢١٣٦)، والنسائي في الكبرى (١١٦٨٠)، والبزار (٥٨٢)، والطبراني (٤٢٣٥)، والطيالسي (٨٧٢)، وأبو داود (٤٧١١)، وابن حبان (٤٤)، وابن ماجه (٨٢).

«لكل حاسة» على متعلقه ـ أعني: قوله «يوقف» ـ للاختصاص، ولا يخفى أنه كما يفيد ما ذكره الشارح يفيد أنه لا يدرك بدون الحاسة ما يدرك بها، وكأنه لم يتعرض له؛ لأنه ليس محل النزاع، والمبحوث عنه فيما بينهم، لكن الظاهر أن عدم الوقوع ثابت، ومن يمنع إمكان إدراك ما يتعلق بالبصر بالسمع يمنع إمكان إدراكه بدون البصر، والحق الجواز.

(قوله: والحق الجواز) ولذا قال المصنف: «وبكل حاسة منها يوقف» ولم يقل: «يمكن أن يوقف» لئلا يلزم حصر إمكان الوقوف.

(قوله: فإن قيل: أليست الذائقة... إلخ) الظاهر أن يكون إيرادًا على ما ذكر من أنه لا يمكن أنه يدرك مدرك حاسة بأخرى، ولا حاجة إلى ذكر إدراك الحلاوة في ذلك، بل يكفي أن يقال: أليست الذائقة تدرك حرارة المطعوم، ويحتمل أن يكون دليلاً آخر على حقية الجواز أورد ليبطل، ويحتمل أن يكون ردًّا على المخالف في الجواز أورد ليدفع، ويمكن الإيراد بأن اللامسة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشيء وحرارته معًا.

* قال الكفوي: **(قوله: إن عدم الوقوع ثابت)** أقول: ينفيه ما وقع في «صحيح مسلم» عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إني لأبصر من ورائي كما أبصر من بين يدي**»[1].

(قوله: ويمكن الإيراد... إلخ) كأن يقال: أليست اللامسة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشيء وحرارته، بدل ما ذكره الشارح، والجواب هو الجواب، فتأمل.

* قال ولي الدين: **(قوله: والحق الجواز)** أي: بناء على أنه في قدرة الله تعالى، وعلى هذا فلا وجه لإنكار المشي على الرأس مثلاً كما وقع في هذا المحشي فيما كتبه على تفسير القاضي في آخر سورة النبأ فليراجع ثمة، وسيجيء منه التفصيل في مبحث الصفات.

---

(١) أخرجه مسلم (٤٢٣)، والنسائي (٨٧٢)، وأبو عوانة (١٦١٤)، والبيهقي في سننه (٣٧٢٦) وفي الشعب (٢٩٦٩).

* قال الخيالي: **(قوله: لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى)** إشارة إلى أن تقديم قوله: «بكل حاسة» على متعلقه؛ أعني: قوله: «يوقف» للاختصاص.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: إشارة إلى أن تقديم قوله... إلخ)** كما بَيِّن في علم المعاني من أن تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص.

قال المحشي المدقق: المستفاد من التقديم المذكور هو أنه يدرك ما وضع كل حاسة له بها، لا بغيرها، لا ما ذكر من أنه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى على ما لا يخفى، والفرق ظاهر لكنهما متلازمان.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: إشارة إلى أن تقديم قوله: بكل... إلخ)** المعني المستفاد من التقديم المذكور هو أنه يدرك ما وضع كل من الحواس له بها لا بغيرها لا ما ذكره الشارح، وهو أنها لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى على ما لا يخفى، والفرق بينهما ظاهر لكنهما متلازمان، تأمل[1].

* قال المرعشي: **(قوله: لكنهما متلازمان، تأمل)** وجه التلازم أن المصنف قد حكم على كل حاسة بأنها تدرك ما وضعت هي له بها لا بغيرها، فلو أدرك بحاسة ما يدرك بحاسة أخرى لم يصح الحكم على الحاسة الأخرى بأنها يدرك بها ما وضعت هي له لا بغيرها، مع أنه صرح بهذا الحكم على كل حاسة، والحاصل أنه لا ملازمة بينهما في نفسهما بل بخصوص المادة والمحل؛ أعني: الحكم الكلي لعل وجه التأمل هذا.

*** قال الشارح: [(والخبر الصادق) أي: المطابق للواقع، فإن الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقًا، أو لا تطابقه فيكون كاذبًا، فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر، وقد يقالان بمعنى الإخبار عن الشيء على ما هو به، ولا على ما هو به؛ أي: الإعلام بنسبة تامة تطابق الواقع أو لا تطابقه فيكونان من صفات المخبر، ومن ها هنا يقع في**

---

(١) وجه التأمل: إن المراد: بيان حاصل المعنى لا المفهوم الحاصل من التقديم، فلا وجه لما ذكره.

بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف، وفي بعضها خبر الصادق بالإضافة].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: والخبر الصادق)** قيل: فرق بين الخبر والقضية بالعموم والخصوص؛ إذ الخبر أعم من القضية، إذ الكلام الصادر عن الساهي والمجنون كزيد قائم يسمى: خبرًا لا قضية، وفيه: إن كل خبر محتمل للصدق والكذب، ولا نعني بالقضية إلا هذا.

(قوله: للواقع) في نفس الأمر؛ أي: للأمر[1] الذي يكون نفس الأمر ظرفًا[2] له؛ إما لنفسه كالنسبة الخارجية، أو لوجوده كالأشياء الموجودة في الخارج، فالمراد بالواقع: إما النسبة الخارجية، أو ما هو أعم منها.

وذكر الواقع بدل النسبة الخارجية ناظر إلى العموم، وإشارة إلى أن المطابقة لأمرٍ ما من الأمور الواقعة في نفس الأمر من غير اعتبار المعتبر، وفرض الفارض كافٍ في تحقق الصدق، ولا يتوقف على المطابقة للنسبة الخارجية بخصوصها كما هو المشهور، وكذا اعتبار المطابقة مطلقًا للخارج في البيان يؤيده، لكن قوله في آخر الدرس: «أي: الإعلام بنسبة تامة تطابق.... إلخ» يوهم التخصيص[3]، تأمل.

(قوله: فإن الخبر.... إلخ) تعليل للتفسير بل لصحته؛ يعني: إنما فسر الصادق بالمطابق، أو صحَّ التفسير به، وجعله تعليلاً لتقييد الخبر بالصادق ليس على ما ينبغي، تدبر.

(قوله: كلام) أي: مركب تام على ما هو مصطلح النحاة، فلا نقض بمثل: زيد الفاضل؛ إذ ليس مركبًا تامًا، وإن كان لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة.

---

(١) سواء كان ذلك الأمر مفردًا أو مركبًا جزئيًا أو لا، وقد يراد بالواقع نفس الأمر كما يقال: الواقع في واقع على جميع التقادير التي لا تنافيه بالضرورة.

(٢) فالجار والمجرور متعلق بالواقع.

(٣) لا خفاء في أن قوله: «بنسبة ثابتة» يدل على أنه أراد بالنسبة مطلق النسبة، وإلا لاستدرك التقييد.

وقد يقال: إن المثال المذكور خرج بقوله: «النسبته» إذ المراد بها الإيقاع والانتزاع[١]، فلا حاجة إلى ذلك التفسير لإخراجه.

(قوله: لنسبته) المفهومة من الكلام القائم بالنفس، وهي الوقوع واللاوقوع، أو الإيقاع والانتزاع.

(قوله: خارج) لعله أراد بالخارج الأمر الخارج عن القوى الدراكة، وهي إما النسبة الخارجية، أو ما يعمها من الأمور الواقعة في نفس الأمر من غير اعتبار معتبر وفرض فارض.

ومعنى المطابقة على التوجيه الأول ظاهر مشهور، وأما على الثاني فهو كون النسبة المدركة؛ بحيث لا ينافيها شيء منها، أو كونها مشاركة لها في التحقق، فكما أن تلك الأشياء واقعة في نفس الأمر من غير اعتبار معتبر كذلك تلك النسبة، وقس عليه معنى عدم مطابقة النسبة للخارج، تأمل.

(قوله: تطابقه تلك النسبية) من قبيل وصف الشيء بوصف ما يتعلق به.

(قوله: أو لا تطابقه) لكن من شأنها المطابقة، فالتقابل بين الصدق والكذب تقابل العدم والملكة، فالإنشائيات لا توصف بشيءٍ منهما.

(قوله: على هذا) أي: بناء على التفسير المذكور.

(قوله: عن الشيء على ما هو به) أي: على وجه هو ـ أي ذلك الشيء ـ متلبس به؛ أي: بذلك الوجه في نفس الأمر، فالمراد بالشيء إما الموضوع كما هو المتبادر، أو النسبة كما يشعر به قوله: «أي الإعلام بنسبة تامة. . . . إلخ» فعلى الأول إن لفظة «ما» عبارة عن المحمول، وعلى الثاني عن كيفية النسبة من الإيجاب والسلب أو الضرورة واللاضرورة، واعلم أن للصدق معانٍ أُخر لم يتعرض الشارح لها؛ لعدم تعلق الغرض بها كما لا يخفى.

(قوله: من صفات المخبر) فيه: إن الإخبار وإن كان من صفات المخبر

---

(١) الإيقاع: عبارة عن إدراك الوقوع، والانتزاع: عبارة عن إدراك اللاوقوع، فعلى هذا يكون الموصوف بالمطابقة هو العلم، فيكون مطابقة العلم للمعلوم، وهذا خلاف مرضي الشارح؛ إذ مرضيه أن الموصوف بها هو الوقوع واللاوقوع، فيكون مطابقة المعلوم للعلم، والأول مرضي السيد الشريف - قُدس سره العزيز.

لكن المجموع ـ أعني: الإخبار مع صلته ـ ليس كذلك، إلا أن يقال: إن القيد خارج عن المقيد، والصدق هو الإخبار المقيد.

(قوله: ومن هاهنا.... إلخ) فيه: إن الإضافة يحتمل أن تكون بيانية إلا أنه خلاف الظاهر، ولا يصار إليه من غير ضرورة، وفيه تدبر.

* قال العصام: **(قوله: والخبر الصادق)** أي: المطابق للواقع، والأولى تفسير الصادق في أول مقام ذكر.

(قوله: فإن الخبر كلام....إلخ) لبيان صحة تفسير الصادق بما هو صفة الخبر دون المخبر، وما ذكره في تعريف الخبر مصون عن توجه النقض بالأخبار الواجبة الصدق أو الكذب، وإشارة إلى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التي لها خارج للخارج، وإلى تفسير الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة له، فيندفع الدور به عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب بناء على أنه لا يعرف الصدق إلا بمطابقة الخبر للواقع والكذب إلا بعدمها.

ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها: أن كل مركب مشتمل على النسبة فهو مشتمل على ثبوت شيء لشيء، أو ثبوت شيء عند شيء، أو انفصال شيء عن شيء، فالتقييدي يدل على معلومية ثبوت شيء لشيء، والإنشائي يدل على طلب الثبوت على أحد هذه الوجود، والخبري على مطابقتها في الموجبة وعلى عدم مطابقته في السالبة. فالمراد بأن يكون لنسبة الكلام خارج تطابقه أن يكون لها خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ، فإن معنى قولنا: «زيد قائم» أن ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو خارج التعقل، وكذا المراد بأن يكون لنسبة خارج لا تطابقه أن يكون لها خارج لا تطابقه بحسب الدلالة، فإن زيد ليس بقائم معناه أن ثبوت القيام لزيد من حيث إنه معقول له خارج لا تطابقه؛ إذ خارجه عدم الثبوت، وهذا معنى قولهم: النسبة واقعة أو ليست بواقعة؛ إذ النسبة المعقولة ليست واقعة، بل الواقع ما يطابقه تلك النسبة، فجعلها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقها، وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث يتميز الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة، لكن لا يصح قول الشارح: «فيكون صادقًا» وقوله: «فيكون كاذبًا» بل كل من قسمي الخبر يحتمل الصدق والكذب.

وبهذا التحقيق يندفع نقض التعريف بالمركبات الناقصة سواء أريد بالكلام المركب التام أو أعم، ولا يتوقف دفع النقض على حمل الكلام على المركب التام كما هو خيال بعض الأوهام وبالإنشائيات؛ لأنه ليس لنسبتها خارج يطابقها أو لا يطابقها بحسب دلالة الكلام، بل لا دلالة للكلام إلا على طلب النسبة، ويندفع أيضًا أن يضرب لنسبته خارجان: حالي واستقبالي، بل ثلاث خارجات، ثالثها: الماضوي، وربما يطابق أحدهما دون الآخرين فيكون كاذبًا وصادقًا معًا، وكذا ضرب لها خوارج ثلاثة على أن النسبة المقيدة بزمان لا يكون خارجها إلا ما في هذا الزمان، فتأمل.

(قوله: وقد يقالان بمعنى: الإخبار عن الشيء على ما هو به أو لا على ما هو به؛ أي: الإعلام بنسبة تامة) قال السيد السند ـ قدس الله سره ـ في «شرح المفتاح»: الإخبار؛ أي: الكشف، ولهذا عُدي بـ«عن»، فصدق المتكلم إخباره وكشفه عن الشيء الذي هو المسند إليه على الوجه الذي هو في نفسه ملتبس به من ثبوت المسند إليه أو انتفائه عنه، وكذبه كشفه وإخباره عن الشيء لا على ما هو به، وحمل الشيء على النسبة؛ أي: الإخبار عنها على الوجه الذي هي ملتبسة به من الثبوت أو الانتفاء بعيد بحسب اللفظ؛ لأن المتعارف في الاستعمال: أخبرت عن زيد مثلاً، لا أخبرت عن نسبة القيام إليه. هذا كلامه.

وما زيَّفه كلام الشارح في شرحه لـ«المفتاح» المشار إليه هنا بقوله: «أي الإعلام بنسبة تامة» وما ذكره من وجه البعد يهونه أن النسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم؛ أي: إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة.

وقوله: «فمن» ها هنا يريد به أن من تعدد معنى الصدق يتفاوت بيان الكذب، فلا حاجة إلى جعل الخبر الصادق من قبيل الإضافة البيانية، ولا إلى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق مخبرة توفيقًا بين البيانيين ورفعًا للخلاف بين الفريقين.

* قال الكفوي: **(قوله: الأولى تفسير الصادق... إلخ)** قد عرفت ما عرفت في نظيره، فتذكر.

(قوله: وإشارة إلى تعريف الصدق... إلخ) فيه نظر بل التعريف المستفاد منه للصدق، والكذب هو كون الخبر بحيث يطابق نسبته الخارج، وكونه بحيث لا يطابق نسبته الخارج لا مطابقة النسبة، وعدم مطابقتها على أنه لو كان الصدق والكذب مطابقة النسبة، وعدم مطابقتها كانا صفتين للنسبة، وكان الصادق والكاذب النسبة وليس كذلك، كيف والكذب نهاية الذم ولا ذم للنسبة بعدم مطابقتها للخارج، وإنما يعود الذم إلى الخبر والمخبر على قياس ما سبق منه في مبحث الحق، وإن حمل على المسامحة رجع إلى ما قلنا، فيفوت الغرض وهو اندفاع الدور.

(قوله: فيندفع الدور به) أي: بتعريف الصدق والكذب بمطابقة النسبة، وعدم مطابقتها حيث لم يؤخذ فيه الخبر.

قال في تعليقاته على «المطول»: إن الصدق والكذب بديهيان[1]؛ لأن كل واحد ممن ليس من أهل الكتب يصدق ويكذب، ويعرف الصادق من الكاذب والتعريفات تنبيهات، وليست بتعريفات حقيقية، وبهذا اندفع ما يورد عليه من الدور.

(قوله: ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها... إلخ) حاصله ما ذكره في تعليقاته على «حاشية الشريف» على «المطول» من أن معنى مطابقة النسبة

---

(١) قوله: «بديهيان» هذا مأخوذ من كلام صاحب «المفتاح» حيث قال: إنهم اختلفوا في أن الخبر محتاج إلى التعريف أولاً، واختيارنا الثاني لما أن كل واحد من العقلاء ممن لا يمارس الحدود والرسوم، بل الصغار الذين لهم أدنى تميز يعرفون الصادق والكاذب بدليل أنهم يصدقون أبدًا في مقام التصديق ويكذبون أبدًا في مقام التكذيب، فلولا أنهم عارفون للصادق والكاذب لما تأتى منهم، لكن العلم بالصادق والكاذب كما يشهد له عقلك موقوف على العلم بالخبر الصدق والخبر الكذب هذا، قال الشارح في شرحه: قوله: «لكن العلم بالصادق موقوف على العلم بالخبر الصدق» لأن معناه: المخبر بالخبر الصدق والمتكلم به والعلم به يتوقف على العلم بالخبر؛ لكونه جزءًا منه، وما يتوقف عليه البديهي بديهي، وعلى هذا يندفع منع توقف معرفة الصادق على الخبر الصادق بناء على أن معناه: الشيء المطابق، نعم يتوجه منع توقف التصديق على الأمر بالصادق بحقيقته، بل بوجهٍ ما، فإنه اللازم في تصور أجزاء التصديق. انتهى.

للخارج تحقق الخارج، وعدم مطابقتها له عدم تحققه لا الموافقة في الكيفية، والمخالفة فيها على ما اشتهر.

(قوله: فالمراد بأن يكون لنسبة الكلام... إلخ) حاصل ما ذكره: إن الشارح أراد بالنسبة ها هنا لثبوت أمر لأمر، وهي التي تسمى بالنسبة بين بين، وأراد بمطابقتها وعدم مطابقتها الوقوع واللاوقوع؛ ولذا اعترض عليه بأنه لا يصح قوله: «فيكون صادقًا» وقوله: «فيكون كاذبًا».

وليس حاصله: إن الشارح أراد بالنسبة الإيقاع والانتزاع كما توهم السيالكوتي ومن تبعه من بعض المعاصرين، فاعترض بأنه ليس بمرضي للشارح، وتدل على ما قلنا ما ذكره في «الأطول»، وفصَّله بعض التفصيل، وفي المراجعة إليه نفع، فليراجع[1].

---

(١) عبارة قوله: «لأنه إن كان لنسبته خارج» كما في «المطول» يتبادر إلى الأذهان أن كل نسبة إنشائية كانت أو خبرية لها خارج؛ لأن نسبة «اضرب» مثلاً ثبوت الضرب للمخاطب، وله خارج هو ثبوت الضرب له أو عدم ثبوته له؛ لأن الواقع يستحيل أن يخبر عنهما، فالنسبة الخبرية لا تتميز عن الإنشاء بأن لها خارجًا دون الإنشاء، فلذا قال: «تطابقه» ففيه أن النسبة التي لها خارج ليس يمكن أن يخرج عن المطابقة واللا مطابقة، ولذا نفى بعض ما اشتهر من اختصاص الصدق والكذب للخبر كاختصاص احتمالها به، وقال: يا زيد، الإنسان صادق، يا زيد، الفرس كاذب، يا زيد، الفاضل محتمل، فلدفعه فسرهما الشارح المحقق في «المختصر» بقصد المطابقة أو اللا مطابقة، فالإنشاء وإن كان نسبته للخارج يطابقه أولاً، لكن لا يقصدان بالإنشاء بخلاف الخبر.

وفيه بحث؛ لأنه لا خبر يقصد به عدم مطابقة نسبته؛ لأن وضع الخبر للمطابقة، وإنما عدم المطابقة احتمال عقلي، فإن قلت: هذا إذا أريد بالنسبة الوقوع أو اللا وقوع، فإن القصد أبدًا إلى مطابقتهما، أما إذا أريد ثبوت أمر لأمر مثلاً ففي الموجبة يقصد وقوعها؛ أي: مطابقتها للخارج، وفي السلب يقصد لا وقوعها؛ أي: عدم مطابقتها للواقع، فمعنى «زيد قائم»: إن ثبوت القيام لزيد واقع، والقصد في زيد ليس بقائم إلى أن الثبوت المذكور بـ«زيد» غير واقع. قلت: هذا كلام حق حقيق بأن يتمسك به، لكن الشارح المحقق جعل اللا مطابقة إيماء إلى الكذب، وهو حينئذ لا يتم... إلخ. انتهى أطول للعصام المحشي ها هنا.

(قوله: على هذا الوجه) متعلق بالتعريف.

(قوله: لكن لا يصح... إلخ) أجاب عن هذا في «الأطول» شرح «التلخيص» حيث قال: فالتحقيق الذي يفطنه الفكر العميق، والذكاء الرقيق أن النسبة التي له خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة، فمعنى ثبوت الخارج لها كونه محكيًا، ونسب الإنشاءات ليست حاكية بل محضرة؛ ليطلب وجودها أو عدمها أو معرفتها، أو يتحسر على فوتها إلى غير ذلك، وكذا نسب التقييديات ليست حاكية بل محضرة لتعين ذات، ومعنى مطابقتها للخارج أن يكون حكايتها على ما هو عليه، فلا خارج للإنشاء، فقوله تطابقه أو لا تطابقه لمجرد الإشارة إلى قسمتها إلى الصادقة والكاذبة. انتهى، فتدبر.

(قوله: لكن لا يصح قول الشارح: فيكون صادقًا) وأيضًا لا يصح قول نفسه: «وإشارة إلى تعريف الصدق بمطابقة النسبة... إلخ» إذ مطابقة النسبة وعدم مطابقتها بالمعنى الذي ذكره إنما هو الإيقاع والانتزاع لا الصدق والكذب، فكيف يصح أن يكون إشارة إلى تعريفهما؟!

وبالجملة: ما ذكره ليس تحقيقًا لكلام الشارح، وليس مراده نعم لو عرف الخبر بما ذكر، وأريد به المعنى الذي ذكره كان له وجه لكن المقام مقام تقسيم الخبر إلى الصادق والكاذب؛ ليكون بيانًا لصحة تفسير الصادق بالمطابق للواقع كما أسلفه في أول كلامه.

(قوله: وبهذا التحقيق يندفع... إلخ) وجه الاندفاع: إن المركبات الناقصة لا تدل على المطابقة وعلى عدم المطابقة بالمعنى المذكور، بل تدل على معلومية النسبة.

(قوله: كما هو خيال بعض لأوهام) تعريض على الخيالي لكن لا إشعار في كلام الخيالي بالتوقف.

(قوله: بعيد بحسب اللفظ) قد يقال: وإن كان بعيدًا بحسب اللفظ، لكنه قريب بحسب المعنى على أن المتعارف في الاستعمال أخبرت عن زيد بثبوت القيام له مثلاً، أو بانتفائه عنه لا أخبرت عنه على ثبوت القيام له، أو على انتفائه عنه كما قيل، فتأمل.

(قوله: أخبرت عن زيد) الظاهر أن الإخبار في هذا الاستعمال بمعنى الإتيان بالخبر، لا بمعنى الكشف والإعلام؛ إذ لا معنى لقولنا: أعلمت بزيد، والكلام في الإخبار بمعنى الإعلام، لا في الإخبار بمعنى الإتيان بالخبر، فتدبر.

(قوله: ومما زيَّفه كلام الشارح) اعلم أن الشارح في شرحه لم يقطع بكون الشيء عبارة عن النسبة بل جوَّزه، وجوَّز كونه عبارة عن المسند إليه أيضًا، فإنه قال: توضيح المقام أن كل نسبة تعتبر بين أمرين، فهي في الواقع إما بالإثبات أو بالنفي، فالإخبار عنها والإعلام بها إن كان على الوجه الذي هو به من الإثبات والنفي فصدق، وإن كان لا على ما هو به بأن يكون في الواقع بالإثبات، وأنت تخبر بالنفي أو بالعكس فكذب، وقد يجعل الشيء عبارة عن المحكوم عليه؛ بمعنى أن الإخبار عن الشيء على الوجه الذي هو متصف به صدق، ولا على ما هو متصف به كذب. انتهى.

وإذا أمعنت النظر في كلامه وجدته يشير إلى أنه لو جعل الشيء عبارة عن المحكوم عليه يحمل الإخبار على معنى الإتيان بالخبر، لا على معنى الكشف والإعلام كما أومأنا إليه.

(قوله: يهونه أن النسبة مخبر عنها... إلخ) فيه: إن وجه البعد إنما هو أن النسبة التي هي مدلول الخبر لا تكون صلة للإخبار؛ بأن تقع مدخول كلمة «عن» لا أنها لا تكون مخبرًا عنها، ومسندًا إليها أصلاً، والواقع عند تفصيل معنى الحكم كون النسبة مخبرًا عنها ومسندًا إليها لا كونها صلة للإخبار، فكيف يهون هذا ذاك؟!

❊ قال ولي الدين: **(قوله: الأولى... إلخ)** أقول: بل الأولى ما ذكره الشارح؛ لأن هذا المقام مقام تفصيل الخبر السابق، وما تقدم مقام الإجماع؛ لأنه ما ذكر هناك إلا لأجل العلم، وقد تقدم مثل هذا الكلام في ذكر العلم منه ومنا، فتذكر على أنه لو ورد هذا الاعتراض لورد بذكر الحواس والعقل، والعجب ترك التعرض لهما.

(قوله: وهذا تحقيق لتعريف الخبر) أقول: هذا التحقيق مخالف التحقيق

الذي ذكره في «الأطول» وذلك حيث قال فيه: التحقيق الذي يعطيه الفكر العميق والذكاء الرقيق إن النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة، فمعنى ثبوت الخارج لها كونه يحكيها، ونسب الإنشاءات ليست حاكية، بل محضرة ليطلب وجودها أو عدمها أو معرفتها، أو يتحسر على فوتها إلى غير ذلك، وكذا نسب التقييديات ليست حاكية، بل محضرة؛ ليعين به ذات ومعنى مطابقتها للخارج أن تكون حكايتها على ما هو عليه، فلا خارج للإنشاء، فقوله: «تطابقه أو لا تطابقه» لمجرد الإشارة إلى قسمتها إلى الصادقة والكاذبة. انتهى.

(قوله: كما هو خيال بعض الأوهام) هذا رد على المحشي الخيالي حيث قال: «أي مركب تام» ولا نقض بمثل: «زيد الفاضل».

(قوله: لها خوارج ثلاثة) أي: لكلمة «ضرب» خوارج ثلاثة: ماضوي وحالي واستقبالي، بناء على استعمال «ضرب» بمعنى: «يضرب» كما يكون بالعكس.

(قوله: على أن النسبة... إلخ) هذا جواب ثانٍ علاوي كما لا يخفى.

(قوله: هذا كلامه) أي: كلام السيد، قدس الله سره.

* قال الخيالي: **(قوله: فإن الخبر كلام)** أي: مركب تام، فلا نقض بمثل: زيد الفاضل.

(قوله: بمعنى الإخبار عن الشيء على ما هو به) أي: على وجه ذلك الشيء المتلبس بذلك الوجه، والمراد بالشيء: إما النسبة، وهو الأوفق للمعنى، فحينئذٍ كلمة «ما» عبارة عن الإثبات والنفي، وإما الموضوع، وهو الأوفق للفظ، فإن المخبر عنه هو الموضوع، ويقال: أخبرت عن زيد، فـ«ما» عبارة عن ثبوت المحمول أو انتفائه، والشارح اختار الأول في «شرح المفتاح» وإليه يشير قوله: «ها هنا» أي: الإعلام بنسبة.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: أي: مركب تام... إلخ)** يعني: ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الأنام، والمتبادر عند الخواص والعوام؛ أعني: ما يتكلم به بل المراد ما هو مصطلح النحاة؛ أعنى: ما تضمن

كلمتين بالإسناد، وإلا لزم أن يكون المركب التقييدي خبرًا؛ إذ يصدق عليه أنه كلام لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة أو لا تطابقه.

فإن قولنا: «زيد الفاضل» كلام لنسبته خارج، وهو اتصاف زيد بالفاضلية في نفس الأمر، أو عدمه قد تطابقه تلك النسبة، وقد لا تطابقه، وكأن الفاضل الحلبي ظن أن ليس للكلام معنى يشمل المركب الوصفي وغيره، فلا معنى للانتقاض؛ ولعمري ﴿إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات: ١٢].

قيل: لا حاجة إلى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقييدي بقوله: لنسبته؛ إذ المراد بها الإيقاع والانتزاع، وهذا مبني على أن الألفاظ موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف مرضي الشارح.

(قوله: أي: على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك الوجه) أي: في نفس الأمر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه إن للكلام الذي دلَّ على وقوع النسبة بين الشيئين؛ إما بالثبوت بأن هذا ذاك، أو بالنفي بأن هذا ليس ذاك، فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لا بد وأن يكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية؛ لأنه إما أن يكون هذا ذاك أو لم يكن، فالإخبار عن تلك النسبة على وجه تتصف به النسبة في حد ذاته من الثبوت أو الانتفاء صدق، والإخبار على خلاف ذلك كذب.

(قوله: وهو الأوفق) إذ المخبر به في الحقيقة هو النسبة، لا ذات الموضوع أو المحمول.

(قوله: عبارة عن الإثبات) أي: كونها مثبتة أو منفية؛ بمعنى: المصدر المبني للمفعول، إذ هو الذي يتصف به النسبة كما لا يخفى.

* قال بعض المحققين: **(قوله: إذ يصدق عليه... إلخ)** اعلم أن صدر الشريعة في تعديل العلوم على أن للمركب التقييدي خارجًا، والصدق والكذب من خواص النسبة والشريف، وكذا الجمهور ذهبوا إلى أن الصدق والكذب من خواص الخبر، ولا خارج له حتى يتصور التطابق وعدمه، واحتمال الصدق والكذب في المركب التقييدي من حيث تضمنها مركبًا خبريًا آخر لا من حيث هي هي فاعرف.

وأما الشارح فصرح في «المطول» بأن احتمال الصدق والكذب لا يجري في المركب الوصفي، قال: وهو المشهور بين القوم، فما قاله المحشي حمل لكلام الشارح على ما لا يقول به، نعم قال بعضهم بجريانه فيه ورده الشارح، فأشار الخيالي إلى ذلك بقوله: «أي مركب تام فلا نقص» .

(قوله: مع قطع النظر... إلخ) ظاهره أن الخارج في قول الشارح يكون لنسبته خارج؛ بمعنى: خارج الذهن، فيحتاج إلى أن يقال: معنى خارج النسبة أن يقع الخارج ظرفًا لنفسها لا لوجودها؛ إذ النسبة من الأمور الاعتبارية، فلا معنى لوجودها في الخارج؛ أي: في الأعيان، ويرد عليه النسب التي أطرافها أمور ذهنية كقولنا: «الكلي المنطقي لا يوجد إلا في الذهن».

وقد تؤل خارجية النسبة بمعنى كون منتسبيها موجودين في الخارج، فيكون تسمية النسبة خارجية من قبيل صفة جرت على غير من هو له؛ أي: خارج طرفيها، ويرد عليه مثل ما ورد على الأول، فالوجه أن يراد من الخارج: الخارج عن مفهوم الكلام كما ذهب إليه بعض المحققين؛ إذ الأصيل هو الذي تطابقه صورة النسبة الذهنية، وإن كان من الأمور الذهنية على ما مر تحقيقه عن «حاشية المطالع» في بحث كون بعض العلوم غاية لنفسه. أفاده المولى خالد.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: فإن الخبر كلام؛ أي: مركب تام)** أعم من أن يكون إخباريًا أو إنشائيًا، وهو ما تضمن كلمتين بالإسناد.

(قوله: فحينئذ كلمة «ما» عبارة عن الإثبات والنفي) ويجوز أن تكون عبارة عن الوقوع واللاوقوع.

* قال المرعشي: **(قوله: أعم من أن يكون إخباريًا أو إنشائيًا)** فإن قلت: كيف عمَّه مع أن الإنشاء لا يتصف بالصدق والكذب؟

قلت: لأن هذا القيد بمنزلة الجنس، وأما الإنشاء فهو يخرج بقوله يكون لنسبته خارج؛ إذ ليس لنسبة الإنشاء خارج كما صرح به في «التلخيص».

* قال شجاع الدين: **(قوله: وهو)** أي: كون المراد بالشيء: الموضوع.

*** قال الشارح: [(على نوعين: أحدهما: الخبر المتواتر) سمي بذلك؛ لما أنه لا يقع دفعة، بل على التعاقب والتوالي (وهو الخبر الثابت على ألسنة**

قوم لا يتصور تواطؤهم) أي: **لا يجوِّز العقل توافقهم** (على الكذب) **ومصداقه**: **وقوع العلم من غير شبهة** (وهو) **بالضرورة** (موجب للعلم الضروري، **كالعلم بالملوك** الخالية في الأزمنة الماضية، والبلدان النائية) **يحتمل العطف على الملوك وعلى الأزمنة، والأول أقرب**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: على نوعين)** أي: الخبر الصادق الذي يوجب العلم الضروري، أو الخبر الذي هو مقطوع الصدق[1]، وإلا لم ينحصر في النوعين.

(قوله: سُمي بذلك. . . . إلخ) إشارة إلى المناسبة بين المعنى المصطلح والمعنى اللغوي.

(قوله: أي: لا يجوز العقل) تجويزًا ينافي اليقين؛ أعني: التردد دون التجويز الذي يجامع اليقين[2] كما في العلوم العادية.

(قوله: توافقهم على الكذب) لا قصدًا كما يشعر به لفظ التوافق ولا اتفاقًا، وأنت تعلم أن هذا التعريف لا يقتضي اشتراط التعاقب في التواتر كما يستدعيه قوله: «بل على التعاقب».

(قوله: ومصداقه) أي: ما يصدقه؛ لأن مصداق الشيء مبين صدقه، فكأنه آلة كونه صادقًا.

وحاصله: إن الضابطة[3]، وما[4] يدل على كون الخبر متواترًا هو كون العلم الحاصل عقيبه يقينيًا، وفيه إشارة إلى ردِّ من شرط فيه عدد المخبرين عددًا

---

(١) أي: يكون الحصر الإضافي بالقياس إلى مطلق الصدق.

(٢) هو الإمكان الذاتي، فإن التجويز العقلي بأن عند طلوع الشمس لم يكن نهار، أو عند تسخن النار لم يصر الماء منسخنًا، ويتناول ذلك ما تجري عادة الله تعالى على إيجاده عند وجود ما هو سبب له عادة لا ينافي التعقل؛ لتحققه عند تحقق وجود ما هو سبب له عادي، وأنت تعلم أن بيان المناسبة بعد بيان المعنى العرفي أنسب.

(٣) جعله ضابطة يعرف بها الخبر المتواتر، ويمتاز عن غيره ليس على ما ينبغي، وإن كان في نفسه أمرًا مطردًا ومنعكسًا بخلاف مراتب الأعداد، فإنها على عكس ذلك، تأمل.

(٤) عطف تفسيري للضابطة؛ إذ ليس المراد بالضابطة ههنا: القانون.

معينًا من خمس أو اثني عشر أو عشرين أو أربعين أو غير ذلك، وأنت خبير بأن الاطلاع على أن الحاصل عقيبه مما لا يحتمل النقيض لا حالاً ولا مآلاً أمر دونه خرط القتاد.

(قوله: من غير شبهة) للتوضيح والتأكيد دون التخصيص؛ إذ العلم لا يكون إلا كذلك، والجار متعلق بالوقوع أو العلم من الأقرب أقرب.

(قوله: بالضرورة) أي: بالبداهة أو بالقطع، وفيه احتمال آخر.

(قوله: للعلم الضروري) أي: غير الاستدلالي.

(قوله: والأول أقرب) من جهة المعنى، وإن كان أبعد من جهة اللفظ؛ أما كونه أقرب فظاهر، وأما كونه أبعد فلأن الأقرب يؤدي إلى الاستدراك بل يوهم خلاف الواقع، ولأن في الأول علمين، وفي الثاني علمًا واحدًا، والعلمان خير من العلم الواحد.

* قال العصام: **(قوله: على نوعين)** أي: الخبر الصادق الذي هو من أسباب العلم على أن اللام للعهد على نوعين.

(قوله: سمي بذلك لما أنه لا يقع دفعة، بل على التعاقب والتوالي) لما أنه لا يمكن أن يسمع الخبر دفعة من جمع كثير، فمنع عدم وقوعه دفعة، ودفعه بأن وجه التسمية مبني على غالب ما يقع مما لا يعنيك، نعم يتجه أنه لا موجب لوقوعه على التوالي، فليكن بين كل خبر إلى خبر تراخٍ ممتد، ودفعه بأن التسمية مبني على الغالب، ولو اكتفى بقوله: «على التعاقب» لم يتجه شيء.

في «القاموس»: التواتر: التتابع أو مع فترات.

(قوله: وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم) كأنه احترز بالثبوت عن الخبر الجاري على ألسنة قوم، كذلك مع رجوع بعضهم فإنه ليس بثابت على ألسنتهم، والقوم لغة مخصوص بالرجال، وقد تأكد بالضمير المذكر، ولعله على سبيل التغليب، ولم يشترط الذكورة.

(قوله: لا يتصور تواطؤهم على الكذب) قد أفاد مصداق كونه تواترًا، وهو كونهم قومًا لا يتصور تواطؤهم على الكذب، وفيه إشارة إلى أنه ليس على عدد وإلا لوصفهم به، وهذا المصداق أحسن مما صرحوا به مما

ذكره الشارح؛ لأنه لا يتجه عليه ما يتجه على ما ذكره من توهم الدور؛ لأن العلم فرع التواتر، فإثبات التواتر به دور وإن كان دفعه ظاهرًا؛ لأن الاستدلال بالأثر على المؤثر لا يوجب الدور.

وقد أشار الشارح إلى أن المراد بالتصور: التجويز دفعًا لما يتجه من أنه لا حجر في التصور؛ لأنه يتعلق بكل شيء، وكان وضع التصور موضع التجويز مبالغة في نفي التجويز حتى إنه خرج عن سعة التصور الذي لا يخرج عنها شيء، وقد زاد في الطوالع قيدين:

أحدهما: أن يكون الخبر عن محسوس.

وثانيهما: ألا يكون ذلك المحسوس ممتنعًا.

وهما زائدان، كيف والخبر عن المعقول لا يكون بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب؟ ولذا لا يفيد التواتر في المعقول، وكذا الخبر عن الممتنع، ويرد على التعريف الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب إذا أخبر كل منهم رجلاً آخر، ولا بد لإخراجه من تقييد الحد بالوصول منهم إلى واحد، ومما يعجب ما قيل من أنه يشكل بكاذب ثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب، وكيف لا وثبوت الكاذب على ألسنة قوم ينافي كونهم غير متصور تواطؤهم على الكذب.

وأعجب منه ما أجيب به من أن المراد: الخبر الصادق الثابت على ألسنة قوم، كذلك، كيف ولو جاز خبر الكاذب لقوم كذلك لما أفاد جريان الصادق على ألسنتهم اليقين، ولتوقف العلم بخبرهم على معرفة الصدق، ومصداق الشيء: ما يصدقه، وكون وقوع العلم مصداق الخبر المتواتر: أن ذلك الوقوع يصير سببًا للتصديق بكونه متواتر.

وقوله: «من غير شبهة» تأكيد؛ إذ العلم لا يكون مع الشبهة، ولك أن تريد عدم الشبهة في أن العلم واقع به، ولا يخفى أن المصداق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة، بل هو مع العلم بأنه ليس هناك موجب علم آخر، ويمكن دفعه بأن المراد: مصداقه وقوع العلم بسبب هذا الإخبار بلا شبهة.

(**قوله: وهو بالضرورة**) يعني: إنه أفاد المصنف بترك الاستدلال كونه

ضروريًا، ثم إن كون الخبر المتواتر أمرًا موجبًا للعلم الضروري كما يفيده ترك الاستدلال عليه غير ضروري؛ لأنه كخبر الرسول بالاستدلال بأن هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب، وكل ما هو شأنه كذلك فهو صادق، وما سيذكر الشارح أنه لو لم يكن ضروريًا لم يحصل لصبي لا يهتدي لطريق الكسب ضعيف؛ لأن الحصول العلم للصبي بحيث لا يقبل التشكيك ممنوع.

ولا يذهب عليك أن بين قوله: «وهو بالضرورة» يفيد العلم الضروري، وبين استدلاله على أن العلم الحاصل به ضروري تنافيًا.

و«الملوك الخالية» بمعنى: الملوك الماضية على ما في «الصحاح» والبلدان النائية مع كونه أقرب إلى الأزمنة، لكن عطفه عليه في غاية البعد، ومجرد تحديد نظر، وكيف لا يكفي في التمثيل العلم بالملوك الماضية في الأزمنة الماضية كما أنه يكفي العلم بالملوك في البلدان النائية، فلا حاجة إلى تقييد الملوك بالقيدين على أنه يلزم استعمال أداة الظرف في المعنيين في إطلاق واحد؛ لأن كلمة «في» مشتركة بين ظرفية الزمان وظرفية المكان، فلا يستعمل في إطلاق واحد فيهما، فلا يقال: نمت في الليل والبيت.

فإن قلت: ما فائدة قوله: «في الأزمنة الماضية» بعد وصف الملوك بـ«الخالية»؟ وهل مضيهم إلا في الأزمنة الماضية؟

قلت: كأنه أراد تعميم الملوك بحيث يشمل الماضين في جميع الأزمنة الماضية، ولك أن تريد بقوله: «في الأزمنة الماضية» العلم بهم بهذا الوجه؛ يعني: بأنهم كانوا في الزمان الفلاني، وكذا بقوله: «في البلدان النائية» فتكون أمثلة العلم في المتواتر متكثرة على حسب القيود، وبه يندفع «بعض» بعد العطف على الأقرب.

* قال الكفوي: **(قوله: لما أنه لا . . . .)** أقول: يمكن أن يقال: أريد أنه لا يقع سماعه من كثير دفعة، كما يشعر به تعليله بقوله: لما أنه لا يمكن أن يسمع الخبر دفعة من كثير.

(قوله: احترز بالثبوت. . . إلخ) حمل الثابت على الدائم غير الزائل كما في قولهم: «العلم الاعتقاد المطابق الجازم الثابت» ولا حاجة إليه كما ستقف

على أن الثبوت بذلك المعنى لا يتحقق إلا عند موت المخبرين كلهم، فلا يكون المتواتر متواترًا قبل موتهم، ولا يكون موجبًا للعلم إلا بعد موتهم، وذلك ظاهر الفساد.

(قوله: كذلك) أي: لا يتصور تواطؤهم على الكذب.

(قوله: مع رجوع بعضهم) فيه: إن رجوع بعضهم لا يكون إلا إذا كان الخبر الأول كاذبًا، وذلك ينافي كونهم غير متصور التواطؤ على الكذب كما سيجيء منه، على أن الجاري على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب يوجب العلم التواتري.

قيل: الرجوع واحتمال الرجوع لا يقدح في ذلك، وإلا لم يكن شيء من المتواترات موجبًا للعلم، ثم إن ذلك العلم لا يزول بعد الرجوع؛ لما سيجيء من المصنف من أن العلم التواتري على وجه التيقن والثبات، فالخبر المفروض بالنسبة إلى السامعين قبل رجوع بعضهم متواترًا لا يجوز الاحتراز عنه، وبالنسبة إلى السامعين بعد الرجوع ليس جاريًا على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب.

(قوله: وهو كونهم قومًا لا يتصور... إلخ) فيه: إن كونهم قومًا لا يتصور تواطؤهم على الكذب جزء من حقيقة المتواتر كما نطق عليه التعريف المذكور، فكيف يكون مصداقًا للتواتر، ومصداق الشيء لا بد وأن يكون خارجًا عن حقيقته، وإلا لكان لكل مصداقًا.

نعم قد يستدل بتحقق الحد على تحقق المحدود، كما إذا قلنا: هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب، وكل خبر شأنه كذلك، فهو متواتر إلا أنه إنما يفيد إذا كان تحقق الحد بديهيًا، وأما إذا كان تحققه غير بديهي كما فيما نحن فيه، فلا يفيد بل يحتاج إلى مصداق آخر لذلك، كأن يستدل ها هنا بوقوع العلم من غير شبهة، ولعلهم لذلك صرحوا بما صرحوا، فما صرحوا به أحسن مما ذكره لاحتياجه إلى ما صرحوا به من غير عكس.

(قوله: وقد أشار) أي: بقوله: «أي: لا يجوز العقل».

(قوله: ويرد على التعريف... إلخ) أقول: المراد بعدم تصور التواطؤ

على الكذب إنما هو تصوره بالنسبة إلى السامع، فإن معنى قوله: «لا يتصور تواطؤهم... إلخ» لا يتصور سامع ذلك الخبر بتواطؤهم على الكذب، فحذف الفاعل لدلالة المقام عليه، وأسند الفعل إلى المفعول، ولا شك أن السامع في المادة المذكورة يتصور كذب مخبره ويجوز كذبه، فلا ورود ولا احتياج إلى التقييد على أنه يمكن أن يقال: إن ذلك الخبر متواتر مفيد للعلم في حد ذاته لكن بالوصول إلى واحد من شرائط الإفادة كاستماع السامع.

(قوله: ينافي كونهم غير متصور تواطؤهم على الكذب) فيه: إن المراد بعدم التصور ها هنا إنما هو عدم التجويز بحسب العادة، كما صرح به في «شرح مختصر المنتهي» فالمعنى أن يعد اتفاقهم مستحيلاً عادة كانقلاب الحجر ذهبًا لا عقلاً كاجتماع النقيضين، فثبوت الكاذب على ألسنتهم بطريق خرق العادة لا ينافي كونهم غير متصور التواطؤ على الكذب بالمعنى المذكور، والإشكال مبني على ذلك، فلا يكون من قبيل ما يتعجب منه.

(قوله: ولو جاز خبر كاذب... إلخ) فيه: إنه إن أريد الجواز مطلقًا، فلا ملازمة لجواز أن يجوز بالجواز الغير المنافي لليقين كجواز نقائض العاديات كانقلاب الجبل ذهبًا، وإن أريد الجواز المنافي لليقين، فلا يتم التقريب؛ إذ السؤال والجواب المذكوران مبنيان على الجواز الغير المنافي لليقين كما أشرنا إليه، فلا عجب في الجواب المذكور فضلاً عن أن يكون أعجب.

(قوله: ولتوقف العلم بخبرهم) أي: بمضمون خبرهم، وأنت خبير مما ذكرناه بأن العلم بمضمون خبرهم لا يتوقف على معرفة صدقه، بل يحصل اليقين بمجرد عدم تجويز الكذب بحسب العادة كما في العلوم العادية.

(قوله: ما يصدقه) أي: ما يبين صدقه وتحققه، ويكون دليلاً عليه.

(قوله: أفاد المصنف بترك الاستدلال) فيه: إن دأب المصنف في هذا الكتاب الاقتصار على المسائل، وترك الدلائل في جميع الأحوال، فكيف يفيد ترك الاستدلال في هذا المقال على ضرورية الحال، والظاهر أن قول الشارح بالضرورة ضميمة من عند نفسه أخذًا من الخارج لا من عبارة المصنف،

وسيشير المحشي إلى إمكان أخذه من قول المصنف: موجب للعلم الضروري بصرفه عن مقتضاه، فتأمل.

(قوله: ثم إن كون الخبر المتواتر... إلى قوله: غير ضروري) إن حمل على إنكار ضرورية الأمر الأول يرد عليه أن إنكاره بعد ما استدل عليه الشارح بقوله: فإنا نجد من أنفسنا إلى آخره مكابرة ظاهرة، وإن حمل على إنكار ضرورية الأمر الثاني كما هو الظاهر من سياق كلامه يأبى عنه قوله: «كما يقيده ترك الاستدلال عليه» فإن كون ذلك العلم ضروريًا يفيده تصريح المصنف بقوله للعلم الضروري: «لا ترك الاستدلال عليه».

ثم إن قوله: «وما سيذكره الشارح... إلخ» على التقدير الأول كلام مستقل إشارة إلى مانع ذلك المذكور غير مرتبط بما قبله، وعلى التقدير الثاني مرتبط بما قبله، وجواب عن سؤال مقدر يرد على قوله: «غير ضروري» بأن يقال: قد استدل الشارح على ضرورية الأمر الثاني بما سيذكره، فكيف ينكر ذلك؟! وحاصل الجواب: إن ذلك الاستدلال ضعيف يرد على بعض مقدماته منع، فتدبر.

(قوله: موجبًا للعلم الضروري) قوله: «الضروري» لعله سهو من قلم الناسخ، والصواب «بالضرورة» على أن يكون متعلقًا بموجبًا كما يظهر بالتأمل في كلامه.

(قوله: غير ضروري؛ لأنه كخبر الرسول) فيه: إنه فرق بين توقف العلم على الدليل، وبين وجود مقدمات لو رتبت أدت إلى العلم والاستدلالي هو الأول دون الثاني، وما نحن فيه من قبيل الثاني دون الأول، فإنه إذا سمع يحصل العلم بمجرد ذلك الخبر عادة كما مرَّ فيما سبق، فلا يلزم أن يكون غير ضروري.

قال شارح «المختصر»: العلم بصدق مضمون الخبر المتواتر ضروري يحصل بالعادة لا بالمقدمات، فاستغنى عن الترتيب، ولا ينافيه صورة الترتيب، فإن وجوده لا يوجب الاحتياد إليه، فإنها ممكنة في كل ضروري؛ لأنك إذا قلت: الأربعة زوج، فلك أن تقول: لأنه منقسم بمتساويين، وكل منقسم

بمتساويين زوج، وإذا قلت: الكل أعظم من الجزء، فلك أن تقول: لأن الكل فيه جزء آخر غير هذا، وكل ما هو كذلك فهو أعظم. انتهى.

وأما خبر الرسول فلعله لكونه خبر واحد لا يحصل بمجرده عادة العلم بمضمونه، بل يحتاج إلى ترتيب مقدمات بأن يقال: إنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات، وكل خبر هذا شأنه، فهو صادق ومضمونه واقع كما سيجيء من الشارح.

(قوله: كخبر الرسول بالاستدلال) فيه: إنه سيجيء منه أن الظاهر أن خبر الرسول ليس باستدلالي، بل من قبيل قضايا قياساتها معها، فتأمل.

(قوله: بأن هذا خبر قوم. . . . إلى آخره) فيه: إن هذه مقدمة تتوقف على العلم بحصول العلم من ذلك الخبر، كما اعترف بذلك حيث قال: وقوع العلم يصير سببًا للتصديق بكونه متواترًا، فكيف يستدل بها على أن الخبر المتواتر موجب للعلم؟ بل يجب أن يقال بأن الخبر المتواتر صادق قطعًا، وإذا كان صادقًا قطعًا يفيد العلم بمضمونه قطعًا على قياس ما ذكره الشارح في خبر الرسول.

(قوله: بأن هذا خبر قوم. . . إلى قوله: فهو صادق) لا يدل على مدعاه، بل إنما يدل على أن صدق الخبر المتواتر ليس بضروري، ولا يدل على أن كونه موجبًا للعلم، أو كون العلم الحاصل منه غير ضروري والمطلوب أحدهما، فالواجب أن يقول: وكل ما هذا شأنه فهو موجب للعلم، أو كل ما هذا شأنه فموجبه ضروري، فتأمل.

ثم الجواب عما ذكره هو أن حصول العلم بكونه موجبًا للعلم، وإن كان عند حصول تينك المقدمتين إلا أنه لم يتوقف على ترتيبهما، والانتقال منهما إليه بل إذا سمع[1] منهم الخبر، ولو على الإجمال حصل العلم بمضمون الخبر كما في القضايا الفطرية القياس على ما هو المشهور.

(قوله: وبين استدلاله على أن. . . . إلى آخره) فيه: إن القول المذكور من

---

(١) كما سيجعل نفسه خبر الرسول من هذا القبيل، فتأمل.

الشارح استدلال على أن العلم الحاصل بالتواتر ضروري لا على إفادته العلم، ولا على حصول العلم به، ودعوى الضرورة في الأخيرين لا في الأول كما لا يخفى.

وبالجملة: الاستدلال إنما هو ضرورية الضروري لا على الضروري نفيه، وبينهما فرق.

(قوله: تنافيًا) وذلك؛ لأن الأول كما يدل على أن ضرورية العلم الحاصل به ضرورية، والثاني على أنها استدلالية، ولا يخفى أنهما متنافيان، ويمكن دفع التنافي بما سيجيء منه أن العبارة الأولى مصروفة عن مقتضاها إلى أن المقصود أن يجاب العلم ضروري، وأما كون ذلك العلم ضروريًّا فاستدلالي.

وقيل: يمكن دفعه بأن ما ذكر في صورة الدليل تنبيه على البداهة، أو إثبات للحكم بالبداهة لا استدلال على البديهة حتى تقع المنافاة.

(قوله: «بعض» بعد العطف) وذلك البعض هو كفاية أحد القيدين في التمثيل، وعدم الاحتياج إلى كليهما.

* قال ولي الدين: **(قوله: على نوعين... إلخ)** هكذا وقع في بعض النسخ.

(قوله: ولا يذهب... إلخ) هكذا في بعض النسخ، ويمكن أن يجاب عنه بأن ما ذكر فيه سورة الدليل تنبيه على البديهة، أو إثبات للحكم بالبديهة لا استدلال على البديهة حتى تقع منافاة.

* قال الخيالي: **(قوله: لا يتصور تواطؤهم)** فيه إشارة إلى أن منشأ عدم التجويز كثرتهم، فلا نقض بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية.

(قوله: ومصداقه...إلخ) أي: ما يصدق، ويدل على بلوغه حد التواتر؛ يعني: إنه لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة أو اثني عشر أو عشرين أو أربعين أو سبعين على ما قيل، بل ضابطه وقوع العلم منه من غير شبهة.

قيل عليه: العلم مستفاد من التواتر، فإثبات التواتر به دور، وقد أجيب بأن نفس التواتر سبب نفس العلم، والعلم بالعلم سبب العلم

بالتواتر، وهكذا حال كل معلول ظاهر مع العلة الخفية مثل الصانع مع العالم.

فإن قلت: العلم من غير شبهة معلول أعم فلا يدل على العلة الخاصة.

قلت: عدم الدلالة عندما لم يعلم انتفاء سائر العلل، فتأمل.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: يعني: إنه لا يشترط فيه عدد... إلخ)** واشتراط الخمس مذهب القاضي الباقلاني، وهو يقول: «ينبغي أن يحصل التواتر بما فوق الأربعة؛ لأن التزكية واجبة في شهود الزنا؛ لعدم حصول اليقين بشهادتهم، ويوجد هو في الخمسة» واعترض عليه بأن التزكية أيضًا واجبة في الخمسة، فعلم أنه ليس كما زعم.

(قوله: أو اثنى عشر... إلخ) قال سيد المحققين: بعدد النقباء المبعوثة من بني إسرائيل على ما قاله الله تعالى: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَىْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ [المائدة: ١٢] بعثهم لتبليغ أحكام دين موسى عليه السلام وتشهيرها وتواترها، فعلم أن التواتر يحصل بهذا العدد، واشتراط العشرين بقوله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥] وهو بعيد جدًا، واشتراط أربعين بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٤﴾﴾ [الأنفال: ٦٤].

روي أن المؤمنين المتبعين كانوا أربعين، والنبي ﷺ مأمور بنشر الأحكام وتشهير الإسلام، واشتراط سبعين بقوله تعالى: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَٰتِنَا﴾ [الأعراف: ١٥٥].

وفي أكثر نسخ «التلويح»: «أو خمسين» بدل «سبعين» ويرد عليه: إن هذا قول لم يقل به أحد.

(قوله: بل ضابطه وقوع العلم بعده من غير شبهة) أي: ضابط كون الخبر متواترًا هو أن يقع العلم بعده؛ بحيث لا يحتمل النقيض أصلاً.

وقال بعض الفضلاء: أنت خبير بأن الإطلاع على أن الحاصل عقيبه مما لا يحتمل النقيض لا حالاً، ولا مآلاً أمر دونه خرط القتاد. انتهى.

ولا يخفى عليك أن اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مستند إلى الحس مخترع، لا ثبوت له في نفس الأمر مع تباين آرائهم وأخلاقهم وأوطانهم

مستحيل عقلاً؛ بمعنى: إن العقل يحكم حكمًا قطعيًا بأنهم لم يتواطئوا على الكذب، وإن ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الأمر غير محتمل للنقيض؛ بمعنى: سلب تجويز العقل وقوع شيء آخر بدله، كما في العلوم العادية لا بمعنى: سلب الإمكان العقلي عن تواطئهم على الكاذب.

وبالجملة: إنا نجد من أنفسنا علمًا ضروريًا بوجود مكة وبغداد؛ بحيث لا يحتمل النقيض أصلاً، وما ذلك إلا بالإخبار والإشكال إنما نشأ من أخذ عدم الاحتمال؛ بمعنى: عدم الإمكان العقلي، تأمل كذا في «التلويح».

(قوله: قيل عليه... إلخ) يعني: إن للتواتر مدخلاً في إفادة العلم؛ لأن الخبر إنما يفيده بسببه، فيكون إفادة العلم موقوفًا على التواتر، فإثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من أن وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر، يدل على أن التواتر موقوف على العلم، وأنه دور.

وحاصل الجواب: إن نفس التواتر سبب نفس العلم، والعلم بأن الحاصل عقيبه علم سبب للعلم بتواتر الخبر، فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم، فلا دور يدل على ذلك أنه جعل وقوع العلم دليلاً على التواتر؛ إذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر.

وفيه: إنه يلزم على هذا أن يكون العلم بتواتره موقوفًا على ملاحظة العلم ثانيًا، والتصديق بأنه علم وليس كذلك، فإنه بمجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره، ويمكن الجواب بأن العلم إذا كان حاصلاً بطريق الإخطار، والتوجه إلى معلومه بالذات يكون العلم، والعلم بالعلم معًا حاصلين في الذهن، ولا تكون حاجة إلى إخطار العلم ثانيًا؛ ولذا ذهب الإمام إلى أن العلم، والعلم بالعلم متحدان، وفيما نحن فيه كذلك، فإن العلم بعد الخبر إنما يحصل بعد التوجه إليه، والقصد إلى إخطاره بخلاف ما إذا لم يكن حاصلاً بطريق الإخطار، فإنه لا بد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم. تأمل.

(قوله: وهكذا حال كل معلول ظاهر... إلخ) فإن نفس العلة تفيد نفس المعلول، والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية؛ بمعنى: أنه إذا تحقق العلة تحقق المعلول، وإذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة، وإنما قيد العلة

بالخفية؛ لأنه لو كان لعلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان، والأولى تركه؛ لأن العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة، سواء كانت ظاهرة أو خفية، واستفادته من وجه آخر لا ينافيه.

(قوله: فإن قلت... إلخ) حاصل هذا السؤال منع قوله: «إن وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر».

وسند المنع أن للعلم أسبابًا شتى من الحسِّ والبديهة، وكونه خبر الرسول أو غير ذلك، والمعلول الأعم لا يدل على العلة المعينة، فيجوز أن يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر، فلا يكون دليلاً عليه.

(قوله: قلت: عدم الدلالة... إلخ) وها هنا انتفاء سائر العلل معلوم؛ لأن العلم بوجود مكة مثلاً لا يحتمل علة غير التواتر كذا نقل عنه.

(قوله: تأمل) وجه التأمل أن العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع، فإنه يجوز أن تكون العلة الموجبة له متحققة من غير أن يكون وجوده، وانتفاؤه معلومًا لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه.

❋ قال بعض المحققين: **(قوله: وإن ما أنفقوا عليه... إلخ)** يريد أنه بسبب كون الخبر صادرًا عن الجمع المذكور يجزم بمضمونه جزمًا مطابقًا لنفس الأمر، فاعتبار حصول الجزم لا يكون له احتمال النقيض عند العالم في الحال، وبواسطة الموجب لا يحتمله عنده في المآل، ولأجل مطابقة لا يحتمله في نفس الأمر، فلا احتمال بوجه أصلاً. كذا ذكره ـ قدس سره ـ في حواشي «شرح مختصر الأصول» في العلوم العادية .

(قوله: وأنه دور) ينتظم لبيانه قياس المساواة، هكذا العلم بالخبر موقوف على التواتر، والتواتر موقوف على العلم بالخبر ينتج العلم بالخبر موقوف على العلم بالخبر.

(قوله: نفس العلم) خلاصته: إن الحد الأوسط غير مكرر؛ لأن العلم بالخبر موقوف على التواتر، لكن التواتر لا يتوقف على العلم بالخبر، بل العلم بالتواتر يتوقف لكن لا على العلم بالخبر، بل على العلم بالعلم بالخبر، ففيه دفع الدور بوجهين:

أحدهما: ما ذكرناه من عدم تكرار الأوسط.

وثانيهما: إنه لو سلم تكرره بأن فرض أن نفس التواتر يتوقف، لكن ليس توقفه على العلم، بل على العلم بالعلم، ولا محذور في توقف العلم بالشيء على العلم بالعلم بذلك الشيء؛ أي: ملاحظته والتوجه إليه، وكان المولى المحشي أشار إلى الوجه الأخير بقوله: «العلم بالعلم» وإلا فالظاهر لبيان عدم تكرر الحد الأوسط أن يقول: فالموقوف عليه الأول التواتر، والموقوف عليه الأخير العلم بالتواتر.

(قوله: تأمل) لعل وجه التأمل: إنه لو سلم أن ما نحن فيه من قبيل ما إذا كان حاصلاً بطريق الإخطار، والتوجه إلى معلومه بالذات يكون العلم، والعلم بالعلم حاصلين في الذهن معًا، لكن لا يدفع النظر؛ لأن غاية هذا الجواب حصول العلمين معًا، مع أن النظر حكم العقل بتواتر الخبر بمجرد العلم، فإذا لوحظ معنى المجرد لا يدفع هذا الجواب النظر المذكور، فتدبر.

(قوله: واستفادته... إلخ) هذا إنما ينفع إذا كانت وجوه الاستفادة متساوية؛ كأن يثبت حكم نظري بأدلة متعددة، وأما إذا كان بعض الوجوه يفيد البداهة كالإحساس للنار، فلا معنى للاستدلال عليه بالأثر الذي هو الدخان مثلاً، فالأولوية مبنية على اشتباه الوجوه بالوجوه فلا يلتبس عليك. أفاده مولانا خالد.

(قوله: لا يحتمل علة غير التواتر) أي: من خبر الرسول والحواس الظاهرة والعقل الصرف بالبداهة أو النظر، فلم يبقَ إلا التواتر لانحصار أسباب العلم فيها، وما يقال من أن عدم العلم بالسبب مثلاً لا يقتضي عدمه مخصوص بغير صورة الانحصار.

نعم قد سبق من الشارح تلويحًا ومن البقاعي وابن أبي شريف وغيرهما من المحشين تصريحًا بأن حصر أسباب العلم فيما ذكر ليس عقليًا، فلم يثبت الانحصار حقيقة، وإلى هذا أشار بقوله: «تأمل» وهذا التحرير أولى من تحرير المولى عبد الحكيم كما لا يخفى.

❋ قال أحمد بن خضر: **(قوله: العلم مستفاد من التواتر)** فيه مناقشة؛ إذ

الاستفادة من الخبر المتواتر لا من التواتر، والأولى في السؤال أن يقال: فإن إثبات العلم موقوف على التواتر، فإثبات التواتر به[1] دور، وفي الجواب أن يقال: نفس التواتر سبب العلم والمثبت بالعلم العلم بتواتره لا نفسه.

(قوله: وهكذا حال كل معلول... إلخ) يعني: إن العلم بوجود كل معلول في الخارج أو في الذهن سبب للعلم بوجود علته الخفية، كما أن وجود العلة سبب لوجود المعلول بلا لزوم دور.

(قوله: معلول أعم) إذ يحصل بدون الخبر المتواتر أيضًا، كخبر الرسول ﷺ مثلاً.

(قوله: قلت: عدم الدلالة... إلخ) أي: عدم دلالة العام على الخاص عندما لم يعلم انتفاء سائر العلل، وها هنا سائر العلل معلوم الانتفاء؛ لأن العلم بوجود مكة مثلاً لا يحتمل العلل غير التواتر. كذا نقل عنه.

* قال المرعشي: **(قوله: والمثبت بالعلم العلم بتواتره)** إن أريد به الإلزام فيكفي أن يقال والمثبت بالعلم بتواتره، وإن أريد التحقيق فالواجب أن يقال والمثبت بالعلم العلم بتواتره، تأمل.

* قال شجاع الدين: **(قوله: فيه)** أي: في توصيف قوم بعدم تصور قوم توافقهم على الكذب، فتدبر.

(قوله: فلا نقض بخبر قوم... إلخ) لأن عدم التجوز هنا بقرينة خارجية لا بكثرة قوم مخبرين، فلا يدخل هذا الخبر في حد الخبر المتواتر.

(قوله: فإثبات التواتر به) أي: بحصول العلم بوقوعه.

(قوله: بأن نفس المتواتر... إلخ) مثلاً أن نفس العلم بوجود مكة شرفها الله موقوف على نفس الخبر المتواتر، والعلم بكونه متواترًا ـ أي: التصديق بتواتره ـ موقوف على التصديق بحصول العلم بوجودها من غير شبهة، فلا دور.

(قوله: معلول أعم) لأنه يوجد بغير التواتر.

---

(١) إلا أن يُراد بالاستفادة السبب.

(**قوله: فلا يدل على العلة... إلخ**) لأن العام لا يدل على الخاص بإحدى الدلالات الثلاث.

(**قوله: قلت: عدم الدلالة... إلخ**) أي: عدم دلالة المعلول الأعم على العلة الخاصة إنما يكون إذا لم يعلم انتفاء سائر علله، وأما إذا علم انتفاء سائر علله فيدل على العلة الخاصة، وها هنا علم انتفاء ماعدا الخبر، فدل وقوع العلم من غير شبهة على التواتر.

* قال الشارح: [**وإن كان أبعد فها هنا أمران: فالأول: إن المتواتر موجب للعلم، وذلك بالضرورة، فإنا نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة وبغداد، وأنه ليس إلا بالإخبار. والثاني: إن العلم الحاصل به ضروري؛ وذلك لأنه يحصل للمستدل وغيره، حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات، وأما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام، واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: فها هنا أمران**) أي: في قوله: «الخبر المتواتر موجب للعلم الضروري» حكمان: أحدهما مذكور صريحًا وهو الأول، والثاني ضمنًا؛ لأن الأوصاف تتضمن الإخبار على ما هو المشهور.

(**قوله: وذلك**) أي: إيجاب التواتر للعلم معلوم بالبداهة.

(**قوله: فإنا نجد.... إلخ**) تنبيه لا استدلال، فلا يتوجه أن يقال: إن هذا استدلال بالجزئي على الحكم الكلي.

(**قوله: من أنفسنا العلم.... إلخ**) لا بمعنى أن العلم بوجود مكة من قبيل الوجدانيات كالعلم بذاتنا على ما يتوهم من ظاهر العبارة، بل المعنى: إنا لو رجعنا إلى أنفسنا نجد أن لنا علمًا بوجود مكة.

(**قوله: وإنه ليس إلا بالإخبار**) عطف على قوله: «فإنا نجد... إلخ» وقد يناقش فيه بأن مجرد حصول العلم بالإخبار لا يدل على كون الخبر المتواتر موجبًا للعلم الضروري، ودفعه غير خفي كما لا يخفى.

(**قوله: ضروري**) غير استدلالي، لا يقال: إن هذا العلم موقوف على استحضار أن الخبر الدال عليه، دائر على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على

التكذيب، وكل خبر شأنه كذا؛ فهو حق وحكمه مطابق للواقع، ولهذا ذهب جمع كالكعبي وأبي الحسين إلى أنه نظري؛ لأنا نمنع التوقف، أو هو من قبيل القياس الخفي المعتبر كما في القضايا التي قياساتها معها، فلا يفيد نظرية الحكم.

وأما الحكم بأن العلم الحاصل به ضروري يحتمل أن يكون نظريًا، فحينئذٍ يكون قوله: «لأنه يحصل.... إلخ» استدلالاً، والظاهر أنه بديهي وما ذكره تنبيه.

(قوله: لأنه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان.... إلخ) أنت خبير بأنه لا مدخل في البيان لحصوله للمستدل، والأولى أن يترك ويقال: لأنه يحصل لمن لا يقدر على الكسب كالصبيان.

وقوله: «وغيره حتى الصبيان» ليس على ما ينبغي، وأيضًا أن حال الصبيان من أن الحاصل لهم هل هو علم، فغيره معلوم.

(قوله: وأما خبر النصارى.... إلخ) إشارة إلى جواب المعارضة في المقام الأول؛ أعني: إن الخبر المتواتر موجب للعلم، وتقريرها: إن الخبر المتواتر لو كان موجبًا للعلم لأفاد خبر النصارى عن قتل عيسى عليه السلام العلم به؛ لبلوغ المخبرين عنه حد التواتر، واللازم باطل للقطع بوجود عيسى عليه السلام بعد ما أخبروا عنه.

لا يقال: إن هذه المعارضة ليست على قانون التوجيه؛ لأنها معارضة على المقدمة الغير المدللة؛ لأنه نزل دعوى البداهة مجرى الدليل، والظاهر أن الخبر هاهنا بمعنى: الإخبار والإعلام، ويحتمل أن يكون بمعنى الكلام.

(قوله: فتواتره ممنوع) إذ عدد النصارى المخبرين عن القتل لم يبلغ حد التواتر، حتى في الطبقة الأولى والوسطى، وكذا عدد اليهود المخبرين عن تأييد دين موسى عليه السلام لم يبلغ حد التواتر في كل طبقة.

وقد يقال: إن خبر النصارى واليهود واقع في معارضة القاطع، ومن شرائط التواتر ألّا يعارضه القاطع.

* قال العصام: **(قوله: فها هنا أمران)** يدل على أن عبارته السابقة

مصروفة عن مقتضاها، وهو أن كونه موجبًا للعلم الضروري ضروري إلى أن المقصود أن إيجابه للعلم ضروري، وأما كون ذلك العلم ضروريًا فاستدلالي.

(قوله: وإنه ليس إلا بالإخبار) عطف على العلم، فهو في حيز الوجدان.

(قوله: وأما خبر النصارى) لا ينافي ما في «التلويح» وأما خبر اليهود؛ لأن بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل، وجعل إضافة الخبر إلى النصارى إضافة إلى المفعول مع إباء عطف اليهود سمج جدًا.

والمراد بخبر اليهود بتأبيد دين موسى: خبرهم بأنه قال موسى عليه السلام بتأبيد دينه على ما في «خلاصة الطيبي» وإلا فتأبيد موسى ليس حسيًا حتى يجري فيه التواتر.

(قوله: فتواتره ممنوع) لأنه وإن كثر المخبرون لكن لم يعلم كثرة المشاهدين لقتله، والسامعين للتأييد على أنه شاع الكذب فيما بينهم إلى أن ضيعوا كتاب الله بالتحريف.

* قال الكفوي: **(قوله: على أن عبارته السابقة)** وهي قوله: بالضرورة موجب للعلم الضروري.

(قوله: إن إيجابه للعلم) بدون التوصيف بالضروري.

(قوله: وأما كون ذلك العلم ضروريًّا فاستدلالي) ولذا اختلفوا فيه بأنه ضروري أو نظري، فالجمهور على أنه ضروري، وقال الكعبي وأبو الحسين البصري: إنه نظري، ومال الغزالي إلى أنه قسم ثالث، وتوقف الرَّضي والآمدي.

ودليل الجمهور أنه لو كان نظريًّا لافتقر إلى توسط المقدمتين، واللازم منتفٍ؛ لأنا نعلم قطعيًا علمنا بما ذكر من المتواترات مع انتفاء ذلك، وأيضًا لو كان نظريًّا لساغ الخلاف فيه كغيره من النظريات، واللازم منتفٍ ضرورة.

واحتج أبو الحسين بأنه لو كان ضروريًّا لما احتاج إلى توسط المقدمتين، ولتلازم باطل؛ لأن العلم لا يجعل إلا بعد العلم بأن المخبر عنه محسوس، فلا يشتبه وإن المخبرين جماعة لا داعي لهم إلى الكذب، وكل ما كان كذلك فليس بكذب، فيلزم النقيض وهو كونه صدقًا.

والجواب: منع احتياجه إلى سبق العلم بذلك، والمنكرون عن آخرهم قالوا: لو كان ضروريًّا لعلم بالضرورة أنه ضروري كغيره من الضروريات، واللازم منتفٍ، والجواب المعارضة، والحل أما بأن يقال: إنه لو كان نظريًّا لعلم كونه نظريًّا بالضرورة كغيره من النظريات، وأما بأن كون العلم ضروريًّا ونظريًّا صفتان للعلم، ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته من كونه ضروريًّا أو نظريًّا. كذا في «مختصر المنتهى» وشرحه.

(قوله: بالإخبار) بفتح الهمزة أو كسرها؛ أي: المتواترة أو المتواتر. كذا قال البردعي.

(قوله: في اعتقاد القتل) أي: في اعتقاده بالمشاهدة له بأن يكونوا مع اليهود عند مباشرة القتل؛ يعني: إنه يصح السؤال بخبر النصارى وبخبر اليهود، فأشار ها هنا إلى الأول، وفي «التلويح» إلى الثاني.

وقد يقال: الاشتراك في الاعتقاد لا يفيد في المقام، بل لا بد من اشتراك في الإخبار، وذلك ممنوع؛ لجواز أن يكون الإخبار مختصًا باليهود.

ويمكن أن يقال: المراد هو الاشتراك في الاعتقاد، والإخبار إلا أنه اكتفى بالأول لدلالة المقام على ما هو المراد، وصرح باشتراكهم في الإخبار في الكشف الكبير حيث قال: وكذلك إخبار النصارى بقتله عليه السلام لم يثبت بالتواتر، فإن خبر قتله منهم مستند إلى أربعة منهم، وهم: يوحنا ويوقنا ومتى ومارقيش.

قال البيضاوي في «تفسيره»: روي أن رهطًا من اليهود سبوا عيسى عليه السلام وأمه، فدعا عليهم عيسى عليه السلام، فمسخهم الله تعالى قردة وخنازير، فاجتمعت اليهود على قتله عليه السلام، فأخبره الله تعالى بأنه يرفعه إلى السماء، فقال لأصحابه: أيكم يرضى أن يلقى عليه شبهي، فيقتل ويصلب ويدخل الجنة؟ فقام رجل منهم، فألقى الله تعالى عليه شبهه فقتل وصلب.

وقيل: كان رجلاً ينافقه، فخرج ليدل عليه، فألقى الله تعالى عليه شبهه، فأُخذ وصُلب.

وقيل: دخل طيطانوس اليهودي بيتًا كان هو فيه فلم يجده، وألقى الله

تعالى عليه شبهه، فلما خرج ظن أنه عيسى عليه السلام فأخذ وصلب، وأمثال ذلك من الخوارق التي لا تستبعد في زمان النبوة. انتهى.

وقال الفقيه أبو الليث في «تفسيره»: لما اجتمع اليهود على قتله عليه السلام هرب منهم، ودخل في بيت فأمر ملك اليهود رجلاً يقال له: يهوذا أو طيطانوس، فجاء جبريل ورفع عيسى عليه السلام إلى السماء، فلما دخل الرجل البيت لم يجده، فألقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام، فلما خرج ظنوا أنه عيسى عليه السلام، فقتلوه وصلبوه. انتهى شيخ زاده.

وقيل: وقال مقاتل: إن اليهود وكلوا بعيسى عليه السلام رجلاً يكون رقيبًا عليه يدور معه حيثما دار، فصعد عيسى عليه السلام الجبل[1]، فجاء الملك فأخذ بضبعه ورفعه إلى السماء، وألقى الله تعالى على الرقيب شبه عيسى عليه السلام، فلما رآه اليهود ظنوا أنه عيسى عليه السلام فقتلوه وصلبوه، وكان يقول لهم: أنا لست بعيسى أنا فلان بن فلان، فلم يصدقوه وقتلوه.

(قوله: لم يعلم كثرة المشاهدين لقتله) واعلم أن عدد المخبرين بقتله عليه السلام من النصارى في الطبقة الأولى أربعة، كما قد عرفت على أنهم لم يروا قتله رؤية صادقة، بل نظروا إليه من بعيد مصلوبًا فشبه لهم، وشرط التواتر الاستناد إلى الإحساس التام.

ومن اليهود تسعة نفر دخلوا على عيسى عليه السلام ففعلوا ما فعلوا كما قيل، على أنهم اختلفوا في قتله:

فقال بعضهم: إنه قد قتل وصلب.

وبعضهم: إنه إله لا يصح قتله.

وبعضهم قال: إن كان هذا عيسى فأين صاحبنا؟ وإن كان صاحبنا فأين عيسى؟

وقال بعضهم: إنه رُفع إلى السماء.

وبعضهم: إن الوجه وجه عيسى، والبدن بدن صاحبنا كما في «الكشاف».

---

(١) أي: «طورزيتا» تجاه المسجد الأقصى، كأبي قبيس تجاه البيت الشريف.

وربما يقال: إن خبر النصارى واليهود وقع في معارضة القاطع، وشرط التواتر ألا يعارضه قاطع، فعدم شرط التواتر في خبرهم بين لا سترة فيه كما قال الكستلي.

(قوله: على أنه شاع الكذب فيما بينهم) فهم ليسوا قومًا لا يجوز للعقل تواطأهم على الكذب، وإن كانوا أكثر.

(قوله: إلى أن ضيعوا كتاب الله) وهو أكبر الكذب، وأشنعه جدًّا.

* قال الخيالي: **(قوله: وأما خبر النصارى)** وقع في «التلويح» بدل «النصارى» لفظ «اليهود»، فتوهم منه أن الخبر بمعنى: الإخبار، وإضافته إلى المفعول، فاحتيج إلى تمحل بتقدير في قوله: «واليهود» لكن بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل كما أشير إليه في «الكشاف» فلا حاجة إلى التمحل.

(قوله: فتواتره ممنوع) بل لم يبلغ أصل المخبرين بقتله حد التواتر، وعرق اليهود قد انقطع في زمن بختنصر، وبالجملة: تخلف العالم دليل العدم.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وقع في «التلويح»... إلخ)** يعني: إن الشارح قال في «التلويح»: «وأما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع ها هنا، وأما خبر النصارى... إلخ» فوجه كلامه بعضهم بأن الخبر ها هنا؛ بمعنى: الإخبار، وإضافته إلى النصارى إضافة المصدر إلى المفعول.

فالمعنى: «وأما إخبار اليهود للنصارى... إلخ» فلا تدافع لكنه احتيج حينئذ في عطف قوله: «واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام» إلى تكلف، وهو أن يقدر لفظ الخبر، ويكون إضافته إليه إضافة المصدر إلى الفاعل، ويكون معطوفًا على خبر النصارى؛ إذ لا يصح عطفه على النصارى؛ لأنه يقتضي أن يكون اليهود أيضًا مفعولاً وليس كذلك، وإنما لم يجعل عبارة «التلويح» من إضافة المصدر إلى المفعول؛ لئلا يحتاج إلى التمحل في هذه العبارة؛ لأنه مخالف للقصة على زعم الموجه.

(قوله: لكن بعض النصارى... إلخ) يعني: ذلك التوهم باطل، ولا حاجة إلى جعل الإضافة إلى المفعول؛ لأن بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد

القتل، فيكون في كلا الكتابين إضافة المصدر إلى الفاعل، ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجًا إلى تمحل التقدير كما لا يخفى.

أقول: فيه بحث؛ لأن اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الإخبار عنه؛ لجواز أن يكون الإخبار مختصًا باليهود، والمشار إليه في «الكشاف» هو الأول.

نعم، إذا ثبت أن بعض النصارى مع اليهود في إخبار القتل يتم المقصود كما في «الكشف الكبير» حيث قال: «وكذلك إخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر، فإن خبر قتله منهم مستند إلى أربعة منهم».

(قوله: بل لم يبلغ أصل المخبرين... إلخ) أي: بالاتفاق، فإن الذين دخلوا على عيسى عليه السلام، وزعموا أنهم قتلوه كانوا سبعة أو ستة، والغالب أنه لا يوجد العلم بإخبار السبعة، فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الأولى، على أن إخبارهم إنما كان عن شبهة كما أخبر الله تعالى عنه: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٧] فلا يتحقق التواتر أصلاً.

وفيه: إن إخبارهم لم تكن عن شبهة لهم باعتقادهم، حتى ينافي وقوع العلم بل عن أمر محسوس لا شبهة لهم فيه، على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم: ﴿إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ﴾ [النساء: ١٥٧] نعم! مشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الأمر، ولم يشترط في الخبر أن يكون على أمر ثابت في نفس الأمر، بل كونه في نفس الأمر مستفاد منه. تأمل.

(قوله: وعرق اليهود... إلخ) قيل: إن بخت نصر قتل اليهود وكسر أصنامهم؛ لأنهم حرفوا التوراة، وزادوا ونقصوها حتى لم يبقَ منها إلا شرذمة؛ فالمخبرون لم يبلغوا أحد التوراة في الطبقة الوسطى أيضًا، وكان بخت نصر ملكًا قبل البعثة، قابضًا لمشارق الأرض ومغاربها، سمي بذلك؛ لأنه وجد لقيطًا عند صنم مسمى بذلك.

(قوله: وبالجملة) أي: مجمل كلام الشارح وخلاصة قوله، فتواتره ممنوع إن تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لا أنه فذلكة؛ لقوله: «بل لم يبلغ عدد المخبرين... إلى آخره» على ما توهم.

* قال بعض المحققين: **(قوله: والمشار إليه في «الكشاف» هو الأول)** أي: اعتقاد القتل فقط لا الاشتراك في الإخبار أيضًا، وفيه أن الاشتراك في الإخبار يفهم من عبارة «الكشاف» لمن تأمل فيها، ومراد المحشي الخيالي: إن اعتقاد القتل مقارن ومصاحب لما أشير إليه في «الكشاف» مع أن الاعتقاد مع الإخبار، فتم المقصود واندفع نظر المولى المحشي، ثم إن اعتقاد النصارى قتل عيسى وإخبارهم بقتله سيَّان في الفهم وعدمه من «الكشاف» والتفرقة بينهما في الفهم نحكم، فلتراجع عبارته .

(قوله: تأمل) نقل عنه أن قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ﴾ [النساء:١٥٧] يدل على أنه كان لهم شبهة على ما قال القاضي: إنهم بعد وقوع تلك الواقعة اختلفوا، فقال بعضهم: لو كان هذا عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ فأين صاحبنا؟ وإن كان صاحبنا فأين عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ؟ وبعضهم: الوجه وجه عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ والبدن بدن صاحبنا، اللهم إلا أن يقال: إن المخبرين بالقتل لم يكن لهم شبهة. انتهى.

ووجه الضعف المشار إليه بـ«اللهم»: إن الله قد حكم على الذين اختلفوا فيه بالشك، ومن جملة المختلفين فيه المخبرون عنه بالقتل.

(قوله: لا أنه فذلكة) الظاهر أن المعنى؛ أي: معنى قول المحشي الخيالي: «وبالجملة... إلخ» أن حاصل الاعتراض الجاري على أي تقدير أن تخلف العلم... إلخ، وحينئذٍ يكون قوله: «وبالجملة» فذلكة لمجموع قول الشارح والمحشي الخيالي لا لأحدهما فقط، هذا هو الحق الذي لا محيد عنه.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: إن الخبر بمعنى: الإخبار)** أي: في قوله: «وأما خبر النصارى» أي: إخبار اليهود إلى النصارى.

(قوله: فاحتيج إلى تمحل بتقدير في قوله... إلخ) يعني: إن عطف اليهود على النصاري يقتضي أن يكون «اليهود» مفعول الخبر أيضًا، وليس المعنى على ذلك، فاحتيج إلى تصحيح الكلام بتقدير لفظ الخبر قبله مضافًا إليه معطوفًا على الخبر المضاف إلى النصارى سواء كان بمعنى الإخبار أو لا وإن كان الأول أظهر وأنسب.

(قوله: فلا حاجة إلى التمحل) إذ لا حاجة حينئذٍ إلى جعل الخبر بمعنى

الإخبار، فيصح المعنى على عطف اليهود على النصارى، هذا هو الظاهر من تقرير المحشي ـ رحمه الله ـ لكن الحق أن الخبر بمعنى الإخبار جزمًا؛ لأن الخبر بمعنى المركب التام المحتمل للصدق والكذب لا يتعدى إلى مفعول لا بنفسه ولا بحرف الجر، وها هنا قد تعدى إليه[1] في الموضعين، والتمحل إنما هو بالنسبة إلى الإضافة إلى الفاعل والمفعول، تأمل.

(قوله: بل لم يبلغ أصل المخبرين... إلخ) أي: تواتره ممنوع، بل عدم تواتره ثابت؛ لأنه لم يبلغ أصل المخبرين بقتله حد التواتر.

قيل: وقد ثبت بالنقل الصحيح أن عدد المخبرين بذلك أولاً لم يجاوز سبعة نفر، والغالب أنه لم يوجد العلم بأخبار السبعة، على أن إخبارهم به إنما هو عن شبهة كما أخبر عنه ﷺ من مخبر بقوله: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ [النساء: ١٥٧] وقوله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٧] فتبين عدم تحقق شرط التواتر فثبت عدم التواتر.

(قوله: وعرف اليهود قد انقطع... إلخ) أي: فالتواتر فيهم قد انقطع.

قيل: إنه قتل علماء اليهود في مشارق الأرض ومغاربها، على أنهم حرفوا التوراة وزادوا فيها ونقصوا.

(قوله: وبالجملة: تخلف العلم دليل العدم) أي: تخلف وقوع العلم من غير شبهة عن خبر اليهود والنصارى دليل على عدم تواتر خبرهم؛ إذ انتفاء اللازم وإن كان أعم يستلزم انتفاء الملزوم، تأمل، وفيه أنه لا يصلح فذلكة لما قبله، وقد جعله فذلكة له.

* قال المرعشي: **(قال الشارح: وأما خبر النصارى... إلخ)** جواب معارضة للدعوى الكلية، وهي أن كل متواتر موجب للعلم، وحاصل المعارضة أن خبرهما متواتر، وهو لا يوجب العلم ينتج من الشكل الثالث بعكس صغرى

---

(١) أي: إلى المفعول في الموضعين، وهو على تقدير الإضافة إلى الفاعل يتعدى بحرف الجر، وهو في الأول قوله: «بقتل عيسى عليه السلام» وفي الثاني قوله: «بتأييد... إلخ»، وأما على تقدير الإضافة إلى المفعول فحينئذٍ تعديته تكون بنفسه أيضًا، تأمل.

الشخصية إلى الجزئية أن بعض المتواتر لا يوجب العلم، وهذه النتيجة نقيض المدعي الكلية.

وأما قوله: «فإن قيل... إلخ» فهو معارضة لها بإثبات الأخص من نقيضها؛ إذ حاصله: أن كل متواتر حاصل من ضم الظن إلى الظن، ولا شيء مما هو كذلك بموجب للعلم، ينتج أنه لا شيء من المتواتر بموجب للعلم.

ولا يخفى أن هذه السالبة الكلية التي هي النتيجة أخص من السالبة الجزئية التي هي نقيض المدعي الموجبة الكلية، وكذا قوله: «وأيضًا جواز كذب كل واحد... إلخ» إذ حاصله: أن كل متواتر مركب من جائز الكذب ولا شيء مما هو كذلك بموجب للعلم.

(قوله: وإن كان الأول) أي: كون الخبر المقدر؛ بمعنى: الإخبار أظهر لعل وجهه ما سيجيء من قوله: لكن الحق أن الخبر؛ بمعنى: الإخبار جزمًا لكن ذلك يقتضي كونه صوابًا لا أظهر، ويمكن أن يكون وجه أظهريته أنسبيته لسابقه، فعطف الأنسب عليه عطف العلة على المعلول.

(قوله: إذ لا حاجة حينئذٍ إلى جعل الخبر بمعنى الإخبار) وكذا إلى جعل إضافته إلى المفعول، ولم يذكره؛ لأن كون إضافته إلى المفعول متوقف على كونه؛ بمعنى: الإخبار وانتفاء الموقوف عليه يوجب انتفاء الموقوف.

(قوله: هذا) أي: كون علة عدم الاحتياج إلى التمحل عدم الاحتياج إلى جعل الخبر؛ بمعنى: الإخبار، فلا تغفل[1] هو الظاهر من تقرير المحشي حيث فرع الاحتياج إلى التمحل على كون الخبر؛ بمعنى: الإخبار وكون إضافته؛ بمعنى: المفعول، وقد ثبت أن علة عدم الشيء انتفاء علة وجوده، وإنما قال: «الظاهر» ولم يقل: «هو المعلوم» لأن علة الاحتياج إلى التمحل مجموع الأمرين، والكل ينتفي بانتفاء أحد أجزائه أيضًا، فيجوز أن يكون المنتفي ها هنا الجزء الأخير فقط، وإن كان الظاهر انتفاء المجموع.

---

(١) أي: لا تغفل عن جواب آخر له قد سبق وهو أنه لا يلزم من عدم العلم بالفائدة عدمه.

(**قوله: يستلزم انتفاء الملزوم وإن كان أعم، تأمل**) فيه: إن اللزوم هو المتنازع فيه فلا يصح الإلزام.

(**قوله: وفيه: إنه لا يصلح فذلكة**) أي: خلاصة ومحصلاً للتفصيل؛ أي: الإجمال بعد التفصيل.

* قال شجاع الدين: (**قوله: أن الخبر بمعنى: الإخبار**) أي: لفظ الخبر في قول الشارح: «وأما خبر النصارى».

(**قوله: وإضافته إلى المفعول**) تقديره: وأما إخبار اليهود النصارى بقتل عيسى عليه السلام.

(**قوله: فاحتيج إلى تمحل بتقدير... إلخ**) لأن الخبر مقدر في قول الشارح: «واليهود» أي: خبر اليهود، فإما أن يكون الخبر المقدر بمعنى الإخبار كالخبر المذكور، فتكون إضافته إلى المفعول كما في المعطوف عليه، فيكون المعنى: وإخبار اليهود أنفسهم بتأييد دين موسى عليه السلام، وهو تكلف، وأما الخبر المقدر هنا بمعناه الأصلي مع كون الخبر المذكور بمعنى الإخبار في المعطوف عليه وهو أيضًا تكلف.

(**قوله: وبالجملة تخلف العلم**) أي: تخلف العلم بمدلول الخبر عن الخبر.

* **قال الشارح: [فإن قيل: خبر كل واحد لا يفيد إلا الظن، وضم الظن إلى الظن لا يوجب اليقين، وأيضًا: جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع؛ لأنه نفس الآحاد، فلا يفيد الخبر المتواتر العلم. قلنا: ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد، كقوة الحبل المؤلف من الشعرات].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: فإن قيل.... إلخ**) إشارة إلى المعارضة في المقام الأول أيضًا بخلاف قوله: «فإن قيل الضروريات.... إلخ» فإنه إشارة إلى المعارضة في المقام الثاني؛ أعني: إن العلم الحاصل به ضروري، وفيه مثل ما مرَّ من أنه معارضه على المقدمة الغير المدللة، وقد عرفت جوابه، وقد يقال: إن الثاني مدلل بقوله: «لأنه يحصل للمستدل.... إلخ».

(قوله: لا يفيد إلا الظن) بمعنى[١] أنه لا يحصل بخبر كل واحد أثر متجدد؛ بحيث يخرج من مرتبة الظن، ويرتقي إلى مرتبة اليقين[٢] سواء حصل بخبر كل واحد ظن غير ما حصل بخبر الآخر، كما هو الظاهر من قوله: «وضم الظن إلى الظن»، أو لم يحصل على قياس خواتم منتقشة تنقاشًا واحدًا، فإنك إذا ضربت واحدًا منها على الشمعة انتقشت بذلك، ولا تنتقش بعد ذلك بنقش آخر إذا ضربت عليها خواتم أُخر.

(قوله: وضم إلى الظن. . . . إلخ) الظاهر أن يقال: «وضم المفيد للظن إلى المفيد له لا يُوجب. . . . . . إلخ» تأمل.

(قوله: قلنا[٣]. . . . إلخ) إشارة إلى جواب المتعين:

أحدهما: عدم إيجاب الظنون المجتمعة اليقين.

والثاني: إيجاب جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع مستندًا بقوله: «ربما يكون مع الاجتماع. . . . إلخ» وموضحًا للسند بقوله: «كقوة الحبل. . . . إلخ».

* قال العصام: **(قوله: فإن قيل: خبر كل واحد لا يفيد إلا الظن، وضم الظن إلى الظن لا يوجب اليقين)** هذا الإيراد مصادم للبديهي فيبطل، لكن الأَولى ألا يكتفي في دفعه بذلك، بل يشتغل بحله لنزاح الشبهة عن القاصر، ويجمع قلبه بردً اليقين عن غير شائبة وساوس الوهم، فلذا أورده ودفعه.

---

(١) قد يقال: معناه: إن خبر كل واحد في نفسه مع قطع النظر عن الآخر، أو بشرط التقدم، وبدلاً عن الآخر يفيد الظن.

(٢) اعلم أن حصول اليقين بعد الظن يحتمل أمرين: أن يصير ذلك الظن بعينه على سبيل التدريج من مرتبة الضعف إلى القوة مفيدًا، كما أن الشخص الواحد يقينًا قد كان صبيًا ثم صار رجلاً، أو أن يحصل اليقين بتوارد آحاد الظن على النفس بأن يزول عنها فرد يعقبه فرد آخر أقوى. فتتفاوت بذلك حال النفس فيتم استعدادها بقبول فيضان الفرد الأكمل من العلم؛ أعني: اليقين، تأمل.

(٣) على قياس صيرورة الحال ملكة بالتدريج.

فنقول: محصل الإيراد تكذيب قضاء الضرورة بإيجابه العلم أولاً بانتفاء المقتضي، وثانيًا بوجود المانع، ولحله طرق:

منها: أن يمنع أن خبر كل واحد يفيد الظن؛ لجواز أن يفيد الجزم الغير الثابت؛ إذ لا مانع من إفادة خبر الواحد الجزم، ولو أريد بالظن ما يقابل اليقين يمنع عدم إفادة ضم الظن إلى الظن اليقين؛ لجواز أن ينتهي اجتماع أفراد الجزم إلى اليقين.

ومنها: أن خبر كل واحد لا يفيد الظن، والألزم تحصيل الحاصل، ولا الجزم كذلك، بل المفيد حين الاجتماع المجموع.

ومنها: منع ألا يفيد خبر كل واحد إلا الظن؛ لجواز أن يفيد خبر كل واحد أو بعضهم اليقين بأن يكونوا أنبياء أو بعضهم، نعم يلزم ألا يوجد المتواتر من غير أن يكون رسول.

ومنها: منع ألا يكون مع الجميع إلا ضم الظن مع الظن، وإنما يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد، وليس كذلك لأنه نفس الآحاد، فليفد الآحاد ما لا يفيد كل واحد.

وكذلك قوله: «وأيضًا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع» لأنه نفس الآحاد سواء كان المراد بكل واحد كل واحد من المخبرين أو كل واحد من الأخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحد، بل واحد منها لمنع الاجتماع من ذلك، ولإمكان حصول الجزم الغير الثابت بصدق كل واحد منها، فيفيد الاجتماع اليقين بذلك، ولجواز كون بعضهم أو المجموع أنبياء، وبمنع استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع، وإنما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك، بل المجموع نفس الآحاد، وفرق بين كل واحد ومجموع الآحاد.

ولا يذهب عليك أن هذا لا يراد كما يقدح في إفادة الخبر المتواتر اليقين يقدح في تحقق الخبر المتواتر؛ لأنه لا يوجد قوم يمتنع تواطؤهم على الكذب، ولا علينا إن اشتمل جواب الشارح على بعض ما ذكرنا؛ لأن قصدنا إلى تفصيل المقام والإحاطة بأطراف الكلام.

(قوله: كقوة الحبل المؤلف من الشعرات) سند للمنع أو نقض إجمالي بعد التفصيلي.

* قال الكفوي: **(قوله: هذا الإيراد مصادم للبديهي)** قال البحرأبادي: يمكن صرفه إلى إبطال البداهة، فتأمل.

ثم إنه لا وجه لتخصيص هذا الكلام بهذا المقام، فإنه يجري في الإيراد المشار إليه بقوله: «وأما خبر النصارى أيضًا» وذلك لأن كلاً منهما معارضة على دعوى أن كل متواتر موجب للعلم، وتلك الدعوى بديهية كما مرَّ فيما سبق، فحاصل الأول: إن خبر النصارى متواتر، وهو لا يوجب العلم ينتج من الشكل الثالث بعكس صغراه الشخصية إلى الجزئية أن بعض المتواتر ليس بموجب للعلم، وهذا نقيض تلك الدعوى الكلية، وحاصل الثاني: إن كل متواتر حاصل من ضم مفيد الظن إلى مفيد الظن، ولا شيء مما هو كذلك بموجب للعلم ينتج أنه لا شيء كمن المتواتر بموجب للعلم، وهذا أخص من السالبة الجزئية التي هي نقيض المدعي أو مستلزمة له.

(قوله: لجواز أن يفيد الجزم) قد يقال: هذا المنع بهذا السند لا يضر القائل؛ إذ له أن يقول: خبر كل واحد لا يفيد إلا الظن أو الجزم الغير الثابت، وضم الظن أو الجزم الغير الثابت إلى الظن أو الجزم الغير الثابت لا يفيد اليقين، فالتعويل إنما هو على منع عدم إفادة الضم اليقين كما سيجيء.

(قوله: إن خبر كل واحد لا يفيد الظن، وإلا لزم... إلخ) قال القزويني: معنى قوله: خبر كل واحد لا يفيد إلا الظن أنه لا يحصل بخبر كل واحد أثر متجدد؛ بحيث يخرج عن مرتبة الظن إلى مرتبة اليقين، سواء حصل بخبر كل واحد ظن غير ما حصل بخبر الآخر، كما هو الظاهر من قوله: «وضم الظن إلى الظن» أو لم يحصل على قياس خواتم منتقشة بنقش واحد، فإنك إذا ضربت واحدًا منها على الشمع مثلاً انتقش بذلك، ولا ينتقش بعد ذلك بنقش آخر إذا ضربت عليه الخواتم الأُخر.

وربما يقال معناه: إن خبر كل واحد في نفسه مع قطع النظر عن الآخر، أو بشرط التقديم على الآخر يفيد الظن، فعلى كلا التقديرين لا يرد عليه ما

ذكروا أيضًا، ولا يخفى أن الظنون يقع بينها تفاوت بالقوة والضعف، **فيجوز** أن يفيد الثاني ظنًّا قويًّا من الأول، وهكذا فحينئذٍ لا يلزم تحصيل الحاصل، وكذا الأمر في إفادة الجزم.

(قوله: بل المفيد حين الاجتماع) وللقائل أن يقول: المجموع نفس الآحاد، وكل واحد من الآحاد لا يفيد، وضم غير المفيد إلى غير المفيد لا يوجب اليقين، فلا بد من الالتجاء إلى جواب الشارح.

(قوله: بأن يكونوا أنبياء) لا يخفى أن الكلام في تواتر غير الأنبياء، وإيراد القائل مبني على ذلك، فهذا المنع ليس بواقع في محزه على أن مدعاه هو السلب الجزئي لمعارضة الإيجاب الكلي كما عرفت، فله أن يقول: خبر كل واحد من آحاد المخبرين قد لا يفيد إلا الظن، فحاصل كلامه: إن بعض المتواتر حاصل من ضم مفيد الظن إلى مفيد الظن، ولا شيء مما هو كذلك بموجب للعلم ينتج أن بعض المتواتر ليس بموجب للعلم، وهذا نقيض الموجبة الكلية، فتتم المعارضة.

(قوله: ومنها منع ألا يكون... إلخ) فيه: إنه يجوز أن يكون قول القائل: «وضم الظن إلى الظن... إلخ» جوابًا عن سؤال مقدر لا مقدمة من مقدمات دليله، فحينئذٍ لا يتوجه عليه هذا المنع بل يفيده قوة جدًّا.

(قوله: وليس كذلك؛ لأنه نفس الآحاد) فيه: إنه لا قطع، ولا نص في أن المفيد لليقين نفس الآحاد أو نفس كل واحد بل الأمر دائر بينهما، فيجوز أن يكون كلام القائل مبنيًا على الأول، وأن يكون الكلام على الثاني متروكًا إحالة على المقايسة، فلا يرد عليه ما ذكره.

(قوله: جواز كذب كل واحد... إلخ) أي: بدلاً لا معًا، أو معًا لا بدلاً بناءً على أن المتواتر نفس الآحاد لا نفس كل واحد، فافهم.

(قوله: بل واحد) أي: لا على التعيين.

(قوله: من ذلك) أي: من الكذب؛ يعني: إن واحدًا منها مانع عن الاجتماع من الكذب، فإن المفروض أنه لا يتصور تواطؤهم على الكذب، وإذا كان كذلك يجب أن يكون بعض منها صادقًا لا يجوز كذبه، فكيف يجوز كذب

كل واحد منها، وفيه: إنه يلزم حينئذٍ أن يكون المفيد للعلم هو ذلك الواحد، وذلك باطل بالاتفاق، فلا يصح أن يكون واحد منها مانعًا عن الاجتماع من الكذب، بل يجوز كذب كل واحد منها، والعلم عقيب تلك الأخبار إنما هو بخلق الله تعالى عندنا كما في «المواقف».

(**قوله: ولإمكان**) عطف على قوله: «بل واحد منها» بحسب المعنى.

(**قوله: فيفيد الاجتماع**) أي: اجتماع النقيضين.

(**قوله: بذلك**) أي: بصدق كل منها.

(**قوله: أو المجموع**) قد عرفت ما فيه.

(**قوله: وإنما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد**) هذا ينافي ما سبق منه من أن خبر كل واحد لا يفيد الظن، وإلا لزم تحصيل الحاصل، فتأمل.

واعلم أن المتعدد قد يؤخذ مجملاً بأن يلاحظ آحاده على سبيل الإجمال، واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا المجموع، وقد يؤخذ مفصلاً بأن يلاحظ آحاده على وجه التفصيل معًا لا بدلاً، واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا وذاك وذلك، ولا فرق بين هذين المأخوذين إلا في الملاحظة والاعتبار دون الأحكام والآثار، وقد يؤخذ مفصلاً أيضًا لكن لا معًا بل بدلاً، واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا أو ذاك أو ذلك.

وقد يكون بين هذا وبين الأولين اختلاف في الحكم والأثر، فإن القوم مثلاً بالاعتبارين الأولين لا يسعهم دار ضيق، وبالاعتبار الثالث يسعهم، وقد يعبر عن الأخيرين بكل واحد لكن يكون معناه على الأول كل واحد معًا، وعلى الثاني كل واحد بدلاً لا معًا، فقد يقع الاشتباه بين هذين المعنيين، فيحكم على أحدهما بحكم الآخر ويوضع أحدهما موضع الآخر.

ولعل من هذا القبيل قول المحشي: «فليفد الآحاد ما لا يفيده كل واحد» بعد قوله: «وإنما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد» وليس كذلك؛ لأنه نفس الآحاد، فإن الظاهر أنه أراد بنفس كل واحد كل واحد معًا لا بدلاً، وأراد بكل واحد كل واحد بدلاً لا معًا، والمقام مقام كل واحد معًا لا بدلاً كما ظهر بالتأمل.

ثم إنه أراد بنفس الآحاد المجموع المأخوذ مجملاً، وفرَّق بينه وبين نفس كل واحد بالمعنى الذي أراده به بلزوم ضم الظن مع الظن في الثاني، وبعدم لزومه في الأول، وقد عرفت أنه لا فرق بينهما إلا بالاعتبار والملاحظة، وذلك لا يوجب الفرق بلزوم الضم، وبعدم لزومه بل على كلا الاعتبارين فيه ضم الظن مع الظن حيث كان الآحاد مجتمعة في نفس الأمر في كليهما، فتأمل.

(قوله: وفرق بين كل واحد... إلخ) وقد عرفت ما فيه أيضًا.

* قال الخيالي: **(قوله: ربما يكون مع الاجتماع) فيه إشارة إلى عدم** الكنية؛ لكنه كافٍ في الجواب.

والتحقيق: إن اجتماع الأسباب يقتضي قوة المسبب، والخبر سبب الاعتقاد، وأما وهم الكذب فلا مدخل للخبر فيه، ولذا قيل: مدلول الخبر هو الصدق، والكذب احتمال عقلي.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: فيه إشارة)** أي: في إثبات لفظ «رب» سواء كان للتقليل، أو للتكثير إشارة إلى أن مخالفة حالة الانفراد لحالة الاجتماع، ليس كليًا متحققًا في جميع المواد كما في كل جسم ممكن، لكن هذا القدر كاف في الجواب عن السؤال المذكور معارضة، واستدلال على أن الخبر المتواتر لا يفيد العلم، والجواب منع مقدمة دليله؛ أعني: قوله: «وضم الظن إلى الظن» لا يفيد اليقين، وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع.

وحاصله: إنا لا نسلم ذلك؛ لأنه موقوف على ألا يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد، وهو غير واقع في بعض المواد، فيجوز أن يكون ما ها هنا أيضًا كذلك.

(قوله: والتحقيق... إلخ) أي: تحقيق الجواب.

وحاصله: إن اجتماع الأسباب يقتضي قوة المسبب، والخبر سبب للاعتقاد، فإذا تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرين قوى الاعتقاد إلى أن وصل إلى العلم.

وفيه بحث؛ لأنه إن أراد به اجتماع الأسباب التامة للشيء، فهو محال

لامتناع التوارد فيها، وإن أراد اجتماع الأسباب الناقصة، فلا نسلم أنه يوجب قوة المسبب بل يوجب نفسه.

والجواب: إن كل واحد من الأخبار المعددة موجب للاعتقاد، والاعتقاد المستفاد من خبر مخبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر آخر؛ لتفاوتهما رجحانًا، ويحصل بجميع تلك الإخبارات قوة لمطلق الاعتقاد، بحيث لا يبقى احتمال النقيض، فلا يلزم شيء مما ذكر.

(قوله: وأما وهم الكذب... إلخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل: كيف يكون الخبر المتواتر سببًا للعلم، مع إيهام كل خبر للكذب بناء على إفادته كليهما، فلكل خبر طرفان يؤكدان بطرفي الخبر السابق، فلا يحصل قوة المسبب المفضي إلى العلم أصلاً.

فأجاب بأنه لا مدخل للخبر في إيهام الكذب، بل هو احتمال يحكم به العقل، وأما الخبر فموجبه الصدق، فإن قولنا: «زيد قائم» يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة أنه موضوع له، لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الألفاظ الدالة عليها؛ لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ألا يكون مدلوله متحققًا، فلا يكون صادقًا، ومن هذا يخرج الجواب عما مرَّ من أن كذب كل واحد يوجب كذب المجموع. تأمل.

* قال بعض المحققين: **(قوله: معارضة)** أي: مع بداهة إفادة التواتر العلم المشار إليها بقول الشارح، والثاني: إن العلم الحاصل به ضروري؛ إذ المعارضة كما تكون مع الدليل تكون مع البداهة أو التنبيه كما هو معروف .

(قوله: لتفاوتهما) لأن الاعتقاد الحاصل من خبر المخبر الثاني لكونه معاضدًا بالاعتقاد الحاصل من خبر المخبر الأول يكون أرجح دائمًا .

(قوله: ويحصل بجميع تلك الإخبارات... إلخ) لقائل أن يقول: إن الاجتماع المذكور سبب تام لنفس الاعتقاد الخاص القوي، فالمسبب هو نفس الاعتقاد الخاص لا قوته، ويدفع بأنه كما أن ذاك الاعتقاد الخاص مسبب عن الاجتماع المذكور، كذلك مطلق الاعتقاد مسبب عن كل واحد من تلك الأخبار، ولا شبهة في أن الاجتماع المذكور كما أنه موجب لذلك الاعتقاد

الخاص كذلك موجب لقوة المطلق، واستوضح ذلك مما ذكره الشارح ـ رحمه الله ـ في الحبل المؤلف من الشعرات، والله الموفق.

(قوله: ومن هذا يخرج الجواب... إلخ) أي: من قول المحشي الخيالي: «وأما وهم الكذب... إلخ»، يخرج الجواب عن قول السائل، وأيضًا جواز كذب كل واحد... إلخ.

وحاصل الجواب: إنه إن أراد أن جواز الكذب مدلول الخبر فممنوع، وإن أراد أنه احتمال عقلي فمسلم، لكن لا يضرنا؛ إذ كلامنا في أن الخبر يفيد العلم، وكون الكذب احتمالاً عقليًا لا يؤثر في تلك الإفادة، وإلى هذا التفصيل أشار بالتأمل، وفيه أنه إذا احتمل الخبر الكذب ولو بحسب العقل كيف يفيد الخبر العلم، فتحقيق الجواب عن هذا هو الذي ذكره الشارح ـ رحمه الله ـ بقوله: «ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد».

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: لكنه كافٍ في الجواب)** لا يتوهم من هذا أن إيجاب الخبر المتواتر للعلم ليس بكلي؛ لأنه لا يلزم من عدم كلية كون الاجتماع سببًا ذلك على ما لا يخفى.

(قوله: والتحقيق أن اجتماع الأسباب... إلخ) جعل الخبر[1] أسبابًا باعتبار تعدد المخبرين وإخباراتهم وإلا فالخبر واحد.

(قوله: وأما وهم الكذب) كأنه قيل: كيف يكون الخبر سببًا للاعتقاد مع أنه يوهم الكذب؟ فأجاب بقوله: لا مدخل للخبر في وهم الكذب، بل هو احتمال عقلي من خارج، لكن قوله: «ولذا قيل: مدلول الخبر هو الصدق» لا يلائم جعل الخبر بمعنى الإخبار على ما لايخفى.

* قال المرعشي: **(قال الخيالي: والتحقيق أن اجتماع... إلخ)** يعني: إن إفادة اجتماع الظنون القطع أمر ثابت في التحقيق ونفس الأمر، وإن ذكر في الجواب على طريقة الجواز لكفايته في الإلزام؛ لأن الجواب منعي.

* قال شجاع الدين: **(قوله: فيه)** أي: في قوله: «ربما يكون».

---

(١) بمعنى الكلام المحتمل للصدق والكذب، وأما الخبر بمعنى الإخبار فالأمر فيه ظاهر.

(قوله: لكنه كافٍ... إلخ) أي: قول الشارح ربما يكون كافٍ في الجواب؛ لأنه سند للمنع، والجزئية كافية في السندية.

(قوله: والخبر سبب الاعتقاد) بمدلول الخبر، وإذا تعدد الخبر قوي الاعتقاد بمدلوله.

(قوله: وأما وهم الكذب... إلخ) جواب «دخل» مقدر تقديره: كيف يكون الخبر سببًا للخبر بمدلوله مع احتمال خلاف مدلوله.

والجواب: إن احتمال خلاف مدلوله ليس للخبر فيه دخل، ولا يدل عليه بل هو للعقل بالنظر إلى ماهية مدلوله، فتدبر.

(قوله: فلا مدخل للخبر فيه) وبه يندفع ما قيل: لِـمَ لم يوجب كذب كل واحد كذب المجموع؟ فتدبر.

* **قال الشارح: [فإن قيل: الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف، ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود إسكندر، والمتواتر قد أنكر إفادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة. قلنا: ممنوع، بل قد تتفاوت أنواع الضروري بواسطة التفاوت في الإلف والعادة، والممارسة والإخطار بالبال، وتصورات أطراف الأحكام، وقد يختلف فيه مكابرةً وعنادًا، كالسوفسطائية في جميع الضروريات].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: والمتواتر.... إلخ)** ظاهر في تقوية الإيراد في المقام الأول، تأمل!

(قوله: كالسُّمَنية) بضم السين المهملة وفتح الميم: جماعة من عبدة الأصنام يقولون بالتناسخ، وينكرون وقوع العلم بغير الحس، منسوبة إلى «سومنات» وهو اسم صنم كان في بلاد الهند.

والبراهمة جمع من حكماء الهند ينكرون البعثة[1] ولا يجوزون على الله تعالى إرسال الرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ وهم أصحاب برهم.

---

(١) أي: حشر الأجساد.

وقيل: إن السمنية منسوب إلى السمن، والبراهمة إلى برهم، وهما اسمان لأكبر الأصنام والأوثان.

(قوله: بواسطة التفاوت في الإلف) قد عرفت ما فيه[1].

(قوله: مكابرة وعنادًا) المكابرة هي المنازعة في المسألة العلمية لا لإظهار الصواب بل لإلزام الخصم وإظهار الفضل، والعناد هي المنازعة فيها مع عدم العلم بكلامه وكلام صاحبه دفعًا لإلزام الخصم عن نفسه.

* قال العصام: **(قوله: كالسمنية)** أي: المنسوبة إلى سومنات، هم قوم من عبدة الأوثان قائلون بالتناسخ، وبأنه لا طريق إلى العلم سوى الحس. كذا في «شرح المواقف». وفي «القاموس»: البراهمة: قوم لا يجوزون على الله بعثة الرسل.

وذكر في «المواقف»: المنكري البعثة سبع طوائف، السادسة منهم: من أنكر بعثة الرسل؛ لعدم دلالة المعجزة بالنسبة إلى الغائبين؛ لأنها لا تمكن إلا بالعلم بها بالتواتر، وأنه لا يفيد العلم أصلاً بل الظن، وأنه لا يجدي في المسائل اليقينية، والجواب بالتفاوت في الأُلف والعادة ما ذكره في «الطوالع».

وقال الأصفهاني: الأولى في الجواب بالتفاوت في تصورات الأطراف، ولما لم يكن رجحان الثاني ظاهرًا سوى الشارح بينهما، وتفاوت تصورات الأطراف كما يمكن أن يكون بالوضوح والخفاء، وهو الذي ذكره الأصفهاني يمكن أن يكون بحسب المناسبة بالحكم وعدمه، وكلام الشارح يعمهما، والتفاوت في الألف يمكن أن يكون بوجود الألف وعدمه، وأن يكون بتفاوت مراتب الألف.

* قال الكفوي: **(قوله: وذكر في «المواقف»... إلخ)** الظاهر أن الغرض من إيراد هذا ها هنا التعريض على الشارح حيث عد البراهمة مطلقًا من منكري التواتر، والحال أن المنكر بعض منهم.

(قوله: لعدم دلالة المعجزة... إلخ) وأمَّا الطائفة الأولى منهم فأنكروا

---

(١) في كونك عرفت هذا تأمل، بل إشارة إلى البحث الذي أورده في قوله: «العدم الألف» أو لخفائه في التصور.

البعثة لاستحالتها لذاتها، والثانية لعدم خلوها عن التكليف وهو ممتنع، والثالثة لكفاية العقل، والرابعة لامتناع المعجزة، والخامسة لعدم دلالة المعجزة مطلقًا، والسابعة منعوا وقوع البعثة، وتفصيل مذهبهم ودفع شبههم مذكور في «المواقف» وشرحه.

* **قال الشارح: [(والنوع الثاني: خبر الرسول المؤيد) أي: الثابت رسالته (بالمعجزة) والرسول: إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام، وقد يشترط فيه الكتاب، بخلاف النبي؛ فإنه أعم، والمعجزة: أمر خارق للعادة قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى، (وهو) أي: خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلالي) أي: الحاصل بالاستدلال؛ أي: النظر في الدليل، وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: أي: الثابت رسالته**[١] **بيان حاصل المعنى لا تفسير قوله: «المؤيد»**[٢].

ولعل المصنف أراد بالرسول: النبي بطريق ذكر الخاص وإرادة العام، أو بالقول بالمساواة والترادف بينهما كما يقتضيه المقام، والتقييد بقوله: «المؤيد بالمعجزة» وإليه مال الشارح في «شرح المقاصد» لكنه خلاف ما عليه الجمهور، وما اختاره القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ . . .﴾[٣] [الحج: ٥٢] حيث قال: الرسول[٤]: مَن بعثه

---

(١) إنما قال: «أي الثابت رسالته» لأن ذاته ﷺ من حيث هو هو لم يثبت بالمعجزة، بل الثابت رسالته؛ أي: مرسليته.

(٢) إنما أخذ المصنف لفظ: «المؤيد» موضع الثابت تنبيهًا على أن دعوى الرسالة غنية عن البيان لمن له قلب سليم، والمحتاج إلى البيان معاند ومكابر.

(٣) فيه نوع مخالفة لما ذكره في تفسير قوله تعالى في حق إسماعيل عليه السلام: ﴿وَكَانَ رَسُولٗا نَّبِيّٗا﴾ [مريم: ٥٤] من أنه يدل على أن الرسول لا يلزم أن يكون صاحب شريعة، فإن أولاد إبراهيم عليه السلام كانوا على شريعته.

(٤) الرسول بمعنى المرسل، ولم يأتِ فعول بمعنى المفعول إلا نادرًا، والإرسال: الأمر بالإبلاغ لمن أرسل إليه.

الله تعالى بشريعة متجددة يدعو الناس إليها، والنبي: يعمه ومَن بعثه لتقرير شرع سابق. وقيل: الرسول: مَن جمع إلى المعجزة كتابًا منزلاً عليه، والنبي غير الرسول: مَن[١] لا كتاب له.

وقيل: الرسول: مَن يأتيه الملك[٢] بالوحي، والنبي يقال لمن يوحَى إليه في المنام. تمَّ كلامه، ولم يتعرض للمساواة.

(قوله: والرسول: إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام)[٣] اللام في قوله: «لتبليغ» للغاية والعاقبة دون التعليل؛ لأن أفعال الله تعالى منزهة عن العلل الغائبة والأغراض، وإن كانت مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى، وتسمى: غايات ونهايات، وبها تؤول الأحاديث والآيات المشعرة بثبوت الغرض في أفعاله وأحكامه.

ولعله أراد بالخلق ما يعم الإنس والجن؛ لأن نبينا ﷺ مبعوث إلى الثقلين معًا، وكذا أراد بالأحكام ما يعم المتجدد وغيره، وسواء كانت الأحكام اعتقادية أو عملية، والتخصيص بالعملية غير مناسب بل لا يصح، لكن التجدد مختص بالعملية؛ إذ لا اختلاف بين الأديان في الاعتقاديات.

لا يقال: إن الإنسان نوع حقيقي، والضابطة أن النوع الحقيقي يحد ولا يحد به، فكيف يصح به التعريف؛ لأن ذلك في التعريفات الحقيقية، وما نحن فيه ليس من قبيل التعريفات الحقيقية[٤]، لكن بقي أن التعريف بالإنسان تعريف بالأخص؛ إذ الرسول الذي كلامنا فيه أعم من رسل الإنس والجن؛ إذ الكلام في إثبات أسباب العلم للخلق مطلقًا، كما يقتضيه تعميم الشارح الخلق في مشرع البحث للإنس والجن والملك.

---

(١) أي: نبي لا كتاب له بقرينة المقام، فلا يتناول آحاد الناس.

(٢) أي: جبريل عليه السلام.

(٣) وأمر بالتبليغ وأعطى المعجزة.

(٤) لأن حقيقة الرسول ليست من الموجودات الخارجية، بل هي من جملة المفهومات المعتبرة.

وقد يقال: إن الخلق وإن كان يعم الكل، وكذا العلم وأسبابه في نفسه لكن الغرض في الكتاب متعلق ببيان أسباب علم الإنسان، تأمل.

(قوله: وقد يشترط.... إلخ) مشعر بأن المرضي عند الشارح عدم الاشتراط كما يشعر به التعريف، وإشارة إلى ضعفه كما ورد في الحديث زيادة عدد الرسل على عدد الكتب؛ بأن الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر(١)، والكتب مائة وأربعة(٢).

(قوله: والمعجزة) قد يقال: التاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في «الحقيقة»؛ لأن الإعجاز في الأصل إثبات العجز، استعير لإظهاره، ثم أسند إلى ما هو سبب العجز، وقيل: للمبالغة كما في «العلامة».

(قوله: أمر خارق) بأن يظهر أثر من شخص لم يعهد مثله من مثله، فالأمر يعم الفعل والقول.

(قوله: قصد به إظهار صدق.... إلخ) أراد به أن الفاعل هو الله تعالى؛ إما لأنه لا فاعل إلا هو، أو لأن من شرائط المعجزة أن تكون فعله تعالى، وبه خرج السحر الذي ظهر على يد الساحر المدعي للنبوة، على أن مادة النقض لا بد أن تتحقق، ولا يكفيها مجرد الفرض(٣).

وقد يجاب عنه بأن المتبادر من الصدق الصدق الواقعي، وحمل اللفظ في التعريف على المتبادر واجب، وبه خرج السحر إن فرض عدم خروجه بقيد القصد، ومن هذا ظهر أنه لا حاجة إلى تقييد الأمر بقيد خارق للعادة، ولهذا

---

(١) روي أنه ﷺ سئل عن عدد الأنبياء، فقال: «مائة وأربعة وعشرون ألفًا» فقيل: كم الرسل منهم؟ فقال: «ثلاثمائة وثلاثة عشر».

(٢) روي أنه ﷺ سئل: كم أنزل؟ فقال: «مائة وأربعة عشر؛ منها: عشر صحائف أنزلت على آدم عليه السلام، وعلى شيث عليه السلام خمسون، وعلى إدريس عليه السلام ثلاثون صحيفة، وعلى إبراهيم عليه السلام عشر صحائف والتوارة والزبور والإنجيل والفرقان».

(٣) ولو ادعى المتنبئ النبوة أو الساحر، وقصد إظهار الأمر الخارق لإثباتها لم يوجد ولم يصدر عنه، ولم يخلق ذلك في يده عادة؛ لئلا يقع الاشتباه بين النبي عليه السلام والمتنبئ، بخلاف من ادعى الألوهية وقصد بإثباتها إظهار الأمر الخارق، فإنه قد يخلق الله تعالى في يده ذلك الأمر؛ لأنه ليس محل الاشتباه.

ترك هذا القيد صاحب «المواقف». وقد يقال: إن التقييد به ليس للاحتراز بل للتحقيق، والإشارة إلى أنه معتبر في حقيقة المعجزة.

(قوله: إنه رسول الله) ﷺ الأولى أن يقال بدله: «إنه نبي الله» لئلا يتوهم اختصاص المعجزة بالرسول المشروط بالكتاب، وهو الوحي المتلو[١] سواء قصد بنظمه الإعجاز أو لا.

(قوله: يمكن[٢] التوصل[٣]) إنما اعتبر الإمكان دون التوصل إشارة إلى أن التوصل بالفعل ليس معتبرًا في الدليل بل يكفيه الإمكان، فلا يخرج عن كونه دليلاً، وإن لم ينظر فيه أحد أبدًا. وإنما قيد بالصحيح، وهو المشتمل على شرائط مادته وصورته؛ لأن الفاسد لا يمكن التوصل به، وفي التقييد بالصحيح فائدة أخرى وهي التنبيه على افتراق الصحيح عن الفاسد في ذلك الحكم؛ أعني: إمكان التوصل به دون الفاسد، ولو لم يقيد به لخلا عن هذه الفائدة، وإن صحَّ.

وقد يقال: إنه لو لم يقيد به لأمكن أن يتوهم أن الدليل ما يمكن أن يتوصل بكل نظر فيه خرجت الدلائل بأسرها عن التعريف.

(قوله: بصحيح النظر[٤] فيه) أي: في أحواله[٥]، أو في نفسه[٦].

---

(١) المراد من المتلو ما تجوز قراءته في الصلاة.

(٢) المراد من الإمكان هو الإمكان الخاص، ويحتمل أن يراد به العلم المقيد بجانب الوجود.

(٣) أي: ما يجوز أن يجعل وسيلة بصحيح النظر.

(٤) أي: بالنظر الصحيح من قبيل الإسناد إلى الشرط.

(٥) به صرح ـ قُدس سره ـ في بعض تصانيفه؛ حيث قال: أريد من النظر فيه ما يتناول النظر في نفسه وصفاته وأحواله، ولا خفاء في أن المتبادر من النظر فيه النظر في نفسه لا النظر في أحواله ولا ما يعمه.

(٦) اعلم أن النظر في أحواله عبارة عن توسيط الحد الأوسط بين طرفي المطلوب بالحمل تارة، وبالوضع تارة أخرى، فالنظر بهذا المعنى من قبيل الحركة الأولى التي هي لتحصيل المبادئ، وأما النظر في نفسه فهو عبارة عن ترتيب المقدمات والمبادئ، فهو من قبيل الحركة الثانية التي هي لتحصيل لصورة، تدبر.

(قوله: إلى العلم) بالتعريف الذي مرَّ ذكره، فلا يتناول الأمارة فيختص بالبرهان[١]، ولعل المراد بالدليل: ما يرادف البرهان، لكن قوله: «وقيل: قول مؤلف. . . . إلخ» يدل على أن المراد بالدليل هاهنا ما يعم الأمارة إلا أن المقام يقتضي التخصيص بالبرهان، تأمل.

* قال العصام: **(قوله: الثاني خبر الرسول. . . إلخ)** أي: الخبر في الأمر الديني، ولذا قال ﷺ: «**وأنتم أعلم بأمر دنياكم**»[٢] وخالفه ذو اليدين حيث قال في جواب قول ذي اليدين: «أقصرت الصلاة أم نسيت؟» كل ذلك لم يكن قائلاً: «بعض ذلك قد كان» وصدقه ﷺ وأصلح صلاته، وأدى ما تركه منها سهوًا.

وفي قول الشارح فيما بعد: كان صادقًا فيما أتى به من الأحكام، تنبيه على هذا القيد.

(قوله: المؤيد؛ أي: الثابت رسالته) إشارة إلى أن المعجزة دليل النبوة لا زائدة على الدليل كما يقتضيه التأييد.

وقوله: «المؤيد» إما اسم فاعل أو مفعول، ولك أن تجعل المؤيد اسم مفعول صفة للخبر احترازًا عن الخبر لا في أمر الدين، فإنه غير مؤيد بالمعجزة وجعله صفة للرسول كما جعله الشارح يخرجه عن كونه مفيدًا.

وتعريف الرسول إما تعريف الرسول من الإنسان؛ لأنه المقصود بالبيان، أو الرسول مختص في لسان الشرع بالإنسان، والإطلاقات الواقعة على الملك في القرآن وغيره إطلاق لغوي، والإنسان جنس لمفهوم الرسول، وإن كان نوعًا حقيقيًا؛ لأنه أعم مما اعتبر في المفهوم فظن أنه تعريف بالنوع ظن سوء يفضي إلى تخصيص الحكم بأن النوع غير كاسب مما سوى الماهيات الحقيقية.

وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبي يجعل الرسول والنبي متساويين لينحصر الخبر الصادق في القسمين، ويستغنى عن تكلف أن المراد أن الخبر

---

(١) البرهان دليل يوجب اليقين.

(٢) تقدم تخريجه.

الصادق بالنسبة إلى هذه الأمة منحصر في القسمين؛ لأن نبينا رسول على أن تفسير أسباب العلم للخلق أسبابه للملك والجن والإنس يأبى عن هذا التخصيص، لكن في تفسير القاضي: إن الرسول: من بعثه الله بشريعة محددة يدعو الناس إليها، والنبي يعمه، ومن بعثه لتقرير شرع من قبله كأنبياء بني إسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى ـ عليهما السلام ـ لذلك شبَّه النبي ﷺ علماء أمته بهم، فالنبي أعم من الرسول.

ويدل عليه أنه ﷺ سئل عن الأنبياء فقال: «**مائة ألف وأربعة وعشرون ألفًا**» فقيل: فكم الرسل منهم؟ قال: «**ثلاثمائة وثلاثة عشر جمًّا غفيرًا**»[(١)].

وقيل: الرسول: من جمع إلى المعجزة كتابًا منزلاً عليه، والنبي غير الرسول: من لا كتاب له.

وقيل: الرسول من يأتيه الملك بالوحي، والنبي يقال له ولمن يوحى إليه في المنام. هذا كلامه.

وأورد على اشتراط الشريعة المحددة بأن إسماعيل عليه السلام من الرسل، وليس له شرع محدد كما صرح به القاضي، وعلى اشتراط الكتاب: إن الرسل ثلاثة أضعاف الكتب إلا واحدًا، فإن الكتب مائة وأربعة، ويرد على التمييز بالكتاب أن داود له كتاب وليس برسول حتى فسر الكتاب بما للأحكام، وأخرج الزبور عنه، ويمكن أن يدفع زيادة عدد الرسل على الكتب بأنه يحتمل شركة رسل في كتاب، ألا ترى أن هارون كان شريكًا لموسى في رسالته ولهما كتاب واحد؟.

ومنهم من أجاب باحتمال تكرار نزول بعض الكتب كالفاتحة، ويمكن دفع ورود إسماعيل عليه السلام على التفسير بمن له شرع محدد بمثل ذلك، بأن يقال: يحتمل أن يكون شريعة إبراهيم عليه السلام شريعة له بطريقة وحي محدد إليه.

وأورد على تعريف الرسول والنبي على ما عرفه الشارح به: خروج من

---

(١) أخرجه أحمد (٢٢٣٤٢)، والطبراني (٧٨٧١)، والحاكم (٣٠٣٩) وقال: صحيح على شرط مسلم، وابن حبان (٣٦١)، وأبو نعيم في الحلية (١/ ١٦٦).

يدعو إلى شريعة من قبله، فإنه ليس لتبليغ الأحكام، بل لتقرير حكم بعث غيره لتبليغه؛ لأن الحكم قد بلغه غيره فلا يتأتى منه التبليغ، وأجيب بأن التبليغ منه إلى قوم آخرين غير ممتنع.

أقول: يمكن جعل ما ذكره الشارح تعريفًا للرسول بالمعنى الأخص بأن يقال: الرسول إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لمجرد تبليغ الأحكام كما هو المتبادر، ومن بعث لتقرير شرع من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ الحكم، بل لتبليغه إلى من لم يبلغه، وتقريره لمن بلغه.

(قوله: والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله) قد اختصر عبارتهم المشهورة؛ أعني: فعل خارق للعادة أو ما ينوب منابه من الترك، بقوله: «أمر» فوضع الأمر الشامل للفعل والترك موضع الفعل وما ينوب منابه، فإن تعجيز الغير كما يكون باقتدار مدعي الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق القدرة فيمن يعارضه لأن يأتي بمقدور، كأن يقول المدعي: معجزتي أني أضع يدي على رأسي، ولا يتمكن من ذلك.

وقوله: «خارق للعادة» احتراز عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة، فإنه أمر قصد به إظهار صدق من ادعى الرسالة، لكن ليس بخارق للعادة.

وقوله: «**قصد به إظهار صدق**» الأولى أن يقول: «أريد به» لأن المريد هو الله تعالى، وفي صحة إطلاق القصد على إرادته تأمل.

وأورد عليه أنه ليس مراد الله بالأمر الخارق للعادة إظهار الصدق وإلا لكان فعله معللاً بالغرض، وأجيب بأن المراد بقصد إظهار الصدق به: دلالته على الصدق، فالقصد ها هنا من قبيل قصد المدلول بالدال لا قصد الفائدة بالفعل، ولا يخفى أن الملائم حينئذٍ أن يقال: قصد به صدق من ادعى النبوة؛ لأن المقصود بالدال: ما أريد إظهاره لا الإظهار، إلا أنه أدرج الإظهار للتنبيه على أن القصد إلى الصدق قصد إظهار لا قصد تحصيل، وبهذا اندفع أن كرامات الولي عدت معجزة نبيه، ولا يقصد بها إظهار صدقه لأنه يدل على صدقه وينكشف به صدقه، فقد أراد الله تعالى به صدقه، وقد يجاب بأن عدها معجزة على سبيل التشبيه.

وأورد سحر المتنبئ، ودفعه ظاهر؛ لأن الله تعالى لا يريد به تصديقه؛ إذ يستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب، فيستحيل أن يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر وإلا لكان مصدقًا للكاذب، وهذا الجواب أولى مما قيل: إن السحر ليس خارقًا للعادة، بل من قبيل ترتب الآثار على أسباب كلما باشرها أحد ترتب عليها أن يخلق الله تعالى إياها؛ لأنه لا يندفع به التباس المعجزة بالسحر، بخلاف هذا الجواب، فلذا لم يلتفتوا إليه، لا لأنهم لم يتنبهوا على أنه ليس خارقًا للعادة كما ظن.

وقد احترز بقوله: «من ادعى النبوة خارق للعادة» يظهر قبل دعوى النبوة، ومنه الإرهاصات، وهي ما ظهرت قبل وجود الأنبياء؛ لقرب زمان وجودهم، والإرهاص: بناء البيت، فكأنها بناء بيت إثبات النبوة.

(قوله: أي: النظر في الدليل) الأولى تفسير الاستدلال بإقامة الدليل؛ ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا... إلخ، فإنه ليس الاستدلال به النظر في الدليل، والنظر إما بمعنى الحركتين، أو الترتيب اللازم للحركة الثانية، أو الملاحظة اللازمة للحركتين، وأدرج لفظ الإمكان سواء حمل على الإمكان الخاص أو على الإمكان العام في جانب الوجود ليشمل التعريف دليلاً لم يتوصل به على ما قيل، أو هو بمعنى الإمكان الخاص، وفائدته ما ذكر مع التنبيه على أن دليلاً ما لا يجب أن يتوصل به، بل الوصول إلى العلم بخلق الله تعالى العلم عقيب الاستدلال، وللدليل معنى عام وخاص، فالأول يشمل الإمارة والثاني يقابلها، ويمكن حمله على أيهما شئت.

أما حمله على الأول كما قيل: فلأن العلم يكون بمعنى التصديق، وفيه نظر لما في المواقف من أن إطلاق العلم على الظن والجهل والشك والوهم يخالف الشرع والعرف واللغة، وأما حمله على الأخص: فلأن العلم جاء بمعنى اليقين على ما جرى عليه توجيه شرح «مختصر ابن الحاجب»، ولا يخفى أنه يلغو حينئذٍ قوله: «بمطلوب خبري... إلخ» إلا أن يجعل قرينة على أنه أريد بالعلم: اليقين، لا ما يشمل التصور، أو لأن العلم بمعنى يشمل التصور واليقين.

(قوله: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم) بمنزلة الجنس للمعرف والدليل.

وقوله: «بمطلوب خبري» يخرج المعرف.

وقوله: «بصحيح النظر فيه» يقتضي أن يكون الدليل المقدمتين؛ لأنهما اللتان يقع النظر فيهما على أن الدليل عندهم العالم مثلاً، فقيل: المراد بـ«صحيح النظر فيه»: صحيح النظر في أحواله، فخرجت المقدمتان، وظاهر عبارة شرح «المواقف»: أن المقدمتين ليستا دليلاً، لكن فيه أن النظر ليس في حال العالم، بل في حاله وحال الوسط، وحال الوسط لا يلزم أن يكون حاله، ولا يلزم أن يكون العالم الموضوع لمقدمة من جزء المرتب الذي وجده صاحب الحدس، وانتقل منه إلى مطلوب خبري دليلاً؛ لأنه يمكن التوصل بصحيح النظر في حاله إلى مطلوب خبري؛ لأن قيد الحيثية التي تخرجه معتبرة في التعريف، فتأمل.

* قال الكفوي: **(قوله: ولذا قال: أنتم أعلم... إلخ)** في دلالته على تخصيص الخبر ها هنا بالأمر الديني نظر؛ إذ الأعلمية أمر، وكون الخبر سببًا للعلم أمر آخر لا يستلزم عدم أحدهما عدم الآخر.

(قوله: وخالفه ذو اليدين) عطف على قوله: «قال» أي: ولذا أيضًا خالف الرسول ﷺ ذو اليدين.

روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ صلى إحدى العشائين في الحضر وسلم في ركعتين، فقام ذو اليدين وقال: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقال ﷺ: «**كل ذلك لم يكن**» فقال ذو اليدين: بعض ذلك قد كان، فأقبل النبي ﷺ على القوم وفيهم أبو بكر وعمر ـ رضي الله تعالى عنهما ـ فقال: «**أحق ما يقول ذو اليدين؟**»[1] فقالا: نعم، فقام ﷺ وأتم الصلاة، ثم سجد سجدتين للسهو.

---

(١) أخرجه مسلم (١٣١٦)، وأحمد (١٦٧٥٣)، والطبراني (٤٢٢٤)، والنسائي (١٢٣٨)، والحميدي (١٠٣١)، وابن أبي شيبة (١/ ٤٨٩)، وابن حبان (٢٧٤٠).

قال في «الأطول»: وفيه إشكال، وهو أنه كيف صدر عن معدن الصدق ما لم يطابق حتى قيل: مراده ﷺ كل ذلك لم يكن في اعتقادي فيكون صادقًا، ولا يخفى أنه يتجه أنه كيف يظن به ﷺ الاعتقاد الغير المطابق، فلا بد أن يلتزم أنه لا بعد في وقوع الاعتقاد الغير المطابق، أو القول الغير المطابق فيما ليس هو من الأمور الدينية، ولا يبعد أن يقال: النسيان ليس منه ﷺ بل أنساه ربه؛ ولذا أمرنا بألا نقول: نسيت بل نُسيت على صيغة المجهول من التفعيل. انتهى.

(**قوله: كل ذلك**) مقول قال.

(**قوله: قائلاً**) حال من «ذو اليدين».

(**قوله: إشارة**) يعني: إنه تفسير لحاصل المعنى، وفيه هذه الإشارة.

(**قوله: لا زائدة على الدليل**) وحينئذٍ يكون التعبير بالتأييد مبالغة في وضوح رسالته إلى حد لا يحتاج معه إلى إثبات، وتكون المعجزة الدالة عليها مؤيدة لهما كما سبق منه في خطبة الكتاب.

(**قوله: كما يقتضيه**) متعلق بالمنفي؛ أي: كما يقتضي كون المعجزة زائدًا على الدليل ظاهر لفظ التأييد.

(**قوله: أمَّا اسم فاعل**) أي: الناصر لدعواه بالمعجزة.

(**قوله**: أو مفعول) أي: المنصور في دعواه بها، وحاصله الثابت رسالته بالمعجزة.

(**قوله: لأنه أعم**) أي: لأن الإنسان أعم من مفهوم الرسول؛ يعني: إن الإنسان وإن كان نوعًا حقيقيًا في نفسه إلا أنه جنس لمفهوم الرسول لا نوع له؛ لأنه أعم، والأعم لا يكون نوعًا للأخص، وذلك ظاهر.

وقولهم: «النوع يحد ولا يحد به» معناه: إنه لا يحد به نفسه، لا أنه لا يحد به شيء أصلاً.

(**قوله: على أن تفسير أسباب العلم... إلخ**) يعني: إن تعميم الخلق هناك للطوائف الثلاث يأبى عن تخصيص كون الحصر بالنسبة إلى هذه الأمة ها هنا.

وفيه: إن ذلك التعميم لا يأبى عن هذا التخصيص، وإنما يأبى عنه تعميم الإنس من هذه الأمة، وذلك ليس بقطعي بل يجوز أن يراد بالإنس هناك أيضًا

هذه الأمة، على أن التعميم هناك إنما يأبى عن التخصيص ها هنا لو وجب التطابق بين الكلامين في التعميم والتخصيص، ولا يخفى أنه ليس بواجب.

(**قوله: لكن في تفسير القاضي**) في سورة الحج عند قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [الحج: ٥٢].

(**قوله: بأنه يحتمل شركة رسل في كتاب**) قيل: فيه أنه يلزم حينئذٍ أن يكون كثير من الأنبياء رسولاً، فإن أنبياء بني إسرائيل كانوا شركاء في التوراة والزبور مع أن عددهم أكثر من عدد الرسل. انتهى.

(**قوله: يحتمل أن تكون شريعة إبراهيم**) فيه: إن تجدد الوحي لا يستلزم تجدد الشريعة، والكلام في الثاني لا في الأول.

(**قوله: وأجيب بأن التبليغ... إلخ**) ويمكن أن يجاب عنه أيضًا بتعميم التبليغ للحقيقي والحكمي، وحمله على ما يعم التقرير، وبتخصيص التعريف بما هو الأعم الأغلب، وبتقدير المعطوف؛ أي: لتبليغ الأحكام أو تقريرها، فتأمل.

(**قوله: لمجرد تبليغ الأحكام**) يرد عليه أن إسماعيل ـ صلوات الله على نبينا وعليه ـ من الرسل، وليس مبعوثًا لمجرد تبليغ الأحكام، بل لتقرير شرع أبيه إبراهيم عليه السلام كما صرح به البيضاوي عند قوله تعالى: ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ [مريم: ٥٤] فتأمل.

(**قوله: ولا يتمكن**) أي: من يعارضه.

(**قوله: من ذلك**) أي: من وضع يديه على رأسه.

(**قوله: الأولى أن يقول: أريد به... إلخ**) يعني: إن الظاهر أن قوله: «قصد» مبني للمفعول، وفاعله المحذوف هو الله تعالى، والمعنى: قصد الله به إظهار صدق من ادعى، فيلزم إطلاق القصد على إرادته تعالى، وهو محل تأمل، ولو لم يسمع إطلاقه عليها ومجيئه بمعنى الصفة الأزلية القائمة بذاته تعالى، وإنما قال: «الأولى» لأنه يجوز(١) أن يكون الفاعل المحذوف من ادعى

---

(١) قوله: «لأنه يجوز أن يكون الفاعل» قال محمد شريف: هذا هو الظاهر المتبادر، فإن عبارة القصد مما لم يسمع في حقه تعالى، وأيضًا لا يعلم حاله في الأمور الجزئية حتى=

الرسالة؛ أي: قصد به من ادعى الرسالة إظهار صدقه في دعواه، وأيضًا يجوز أن يكون «قصد» مبنيًا للفاعل، وفاعله قوله: «من ادعى الرسالة» فالمعنى: قصد به من ادعى الرسالة إظهار صدق في دعواه.

(قوله: وإلا لكان فعله معللاً بالغرض) أي: والتالي منتفٍ عند الأشعرية فلا يطابق التعريف مذهبهم، وفيه: إنه يجوز أن يكون التعريف المذكور للماتريدية القائلين[1] بأن أفعاله تعالى معللة، كما ذكره الشارح في «تهذيبه» وشيد أركانه هناك.

(قوله: دلالته) الظاهر قصد دلالته، ولعل ترك القصد من قلم الناسخ.

(قوله: فالقصد ها هنا... إلخ) فيه وقوع فيما هرب منه، فإن الدال الذي هو المعجزة فعل الله تعالى، والمدلول الذي هو الصدق فائدته المترتبة عليه، فقصده به يستلزم كون فعله معللاً بالغرض.

(قوله: قصد إظهار) فيه وقوع فيما هرب منه، واعتراف بما نفاه.

(قوله: لا قصد تحصيل) إذ الصدق حاصل في نفسه، فلا يمكن قصد تحصيله، وإلا لكان قصدًا لتحصيل الحاصل.

(قوله: لأنه يدل على صدقه) تعليل للاندفاع، وفيه: إن مجرد الدلالة على صدقه غير كافٍ بل لا بد من قصد الدلالة عليه، وذلك محل بحث.

(قوله: وأورد سحر المتنبئ) بأنه يدخل في تعريف المعجزة مع أنه ليس بمعجزة، وحاصل جوابه بقوله: «لأن الله... إلخ» أن سحر المتنبئ ليس بمتحقق، ومادة النقض لا بد أن تكون من المتحققات.

وأجاب المحشي الخيالي عن هذا الإيراد بأن إظهار الشيء فرع وجوده ولا وجود لصدق المتنبئ، فلا يصدق على سحره أنه قصد به إظهار صدقه، فلا

= يحكم أنه مراده أو غير مراده. انتهى. وقد قال الكستلي: المرجع في معرفته لإلى وقوع العلم الضروري بصدق المدعي للمشاهد المسترشد، ولا دور؛ إذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة، والعلم بإعجازها مستفاد من إفادتها ذلك العلم على ما مر نظيره، فيندفع الاشتباه.

(١) أما تعريفها عند الأشعرية فهو: إنها أمر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعي النبوة.

يدخل في التعريف بقي أنه لا بد من قيد الظهور على يد المدعي؛ ليحترز عن أن يتخذ الكاذب معجزة من يعاصره من الأنبياء حجة لنفسه، كما في «شرح المقاصد» ويمكن أن يقال: اعتبار قيد الحيثية مغنٍ عن ذلك القيد؛ أي: من حيث إنه قصد به إظهار صدقه، فلا يدخل في التعريف.

(**قوله: فيستحيل أن يخلق**) هذا إنما يتفرع على ما قبله أن لو وجب عند خلق السحر أن يريد تصديق الساحر المتنبئ، وذلك محل بحث.

(**قوله: لأنه لا يندفع به... إلخ**) فيه: إن أريد أنه لا يندفع به الالتباس بحسب الظاهر، فهو ليس بمحذور على أنه مشترك بينه وبين الجواب الذي ذكره كما لا يخفى، وإن أريد أنه لا يندفع به الالتباس بحسب الحقيقة، فهو ممنوع بل الترتب على الأسباب فارق بينهما.

قال في «شرح المقاصد»: السحر إظهار أمر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة أعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتعليم، وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة، وبأنه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين، وبأنه يختص ببعض الأزمنة أو الأمكنة أو الشرائط، وبأنه قد يتصدى لمعارضته ويبذل الجهد في الإتيان بمثله، وبأن صاحبه ربما يتعلق بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا والآخرة، إلى غير ذلك من وجوه المفارقة. انتهى.

(**قوله: عن خارق للعادة**) يظهر قبل دعوى النبوة؛ إذ لا يصح إرادة إظهار صدق الدعوى بما وجد قبلها، وفي نسبة الاحتراز عنه إلى قوله: «من ادعى النبوة» نظر، فإنه إنما يحترز عنه بمجموع قوله: قصد به إظهار صدق من ادعى النبوة.

(**قوله: وهي ما ظهرت قبل وجود الأنبياء**) كالنور الذي كان ينقلب في آباء نبينا ﷺ إلى أن ولد، وكولادته مختونًا مسرورًا واضعًا إحدى يديه على عينيه والأخرى على سوأتيه، كما في «شرح المقاصد».

(**قوله: لقرب زمان وجودهم**) أو بُعد وجودهم قبل دعوى النبوة، فإن بعض الإرهاصات قد كان بعد وجودهم كخاتم النبوة بين كتفي رسولنا ﷺ،

وطول قامته عند الطويل، ووساطته عند الوسط، ورؤيته من خلفه كما كان يرى من قدامه، كما في «شرح المقاصد».

(قوله: والنظر إمَّا بمعنى الحركتين... إلخ) واعلم أنا إذا أردنا تحصيل مجهول مشعور به من وجه انتقلت النفس منه، وتحركت في المعقولات حركة من باب الكيف إلى أن تجد مبادئ هذا المطلوب، ثم تتحرك في تلك المبادئ على وجه مخصوص وتنتقل منها إلى المطلوب، فهناك حركتان ويلزم الحركة الثانية ترتيب المبادئ، فذهب الأوائل إلى أن النظر المتوسط بين المعلومات والمجهولات في الاستحصال هو مجموع الحركتين؛ إذ به يتوصل من المعلوم إلى المجهول توصلاً اختياريًا، وذهب المتأخرون إلى أنه الترتيب اللازم للحركة الثانية؛ لأن حصول المجهول من مبادئه يدور عليه وجودًا وعدمًا.

وقيل: هو ملاحظة المعقولات في ضمن تلك الحركة، هكذا حقق الشريف في «حاشية المطالع» فأشار إليه المحشي في معرض الاستدلال على قوله: فإنه ليس الاستدلال به النظر في الدليل، فتدبر.

(قوله: على ما قيل) القائل هو السيد الشريف في «حواشيه» على شرح «المختصر».

(قوله: كما قيل) القائل هو صلاح الدين المحشي، فإنه قال: خرج بقوله: «إلى العلم» بمطلوب الأمارة التي تفيد الظن؛ لأن العلم على ما فسره لا يعم ذلك، ويمكن حمله على الأعم. انتهى.

(قوله: يقع النظر فيهما) لأن كلاً من الحركة والترتيب والملاحظة إنما يقع في المقدمتين.

(قوله: وظاهر عبارة «شرح المواقف» أن المقدمتين... إلخ) فإنه ـ قدس سره ـ قال: أراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه، والنظر في أحواله؛ ليتناول المفرد كالعالم مثلاً، فإنه يسمى عندهم دليلاً، ويتناول التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب، وحينئذٍ يلزم تناوله للمقدمات إذا لم تؤخذ مع ترتيبها. انتهى.

فحمل قوله: «وحينئذٍ يلزم... إلخ» على الاعتراض؛ أي: يلزم تناوله

للمقدمات مع أنها ليست دليلاً عندهم فينتقض التعريف، ولك أن تحمله على البيان والتوضيح؛ أي: يلزم تناوله للمقدمات أيضًا، فإنها من أفراد المعرف عندهم، فيكون التعريف جامعًا موافقًا لظاهر ما ذكره ـ قدس سره ـ في حاشية شرح «المختصر»، فتدبر.

(قوله: وحال الوسط لا يلزم أن يكون... إلخ) بل قد يكون كما في الشكل الأول، وقد لا يكون كما في غيره لا سيما عند سلب إحدى المقدمتين كقولنا: لا شيء من الإنسان بجماد وكل حجر جماد، وفيه: إن قولنا: «كل حجر جماد» متضمن لكون بعض الجماد حجرًا وهو حال الإنسان، فتدبر.

(قوله: ولا يلزم أن يكون العالم... إلخ) جواب عن نقض مقدر على التعريف، وهذا النقض وارد على ظاهر التعريف، سواء فسر النظر فيه بالنظر في أحواله أو لا، لكن لما انجر كلامه إلى تفسيره به خص النقض بالعالم، وإلا فيرد النقض بالمقدمات الحسية إذا أبقى قوله: «بصحيح النظر فيه» على مقتضى ظاهره كما لا يخفى.

وحاصل النقض: إن العالم باعتبار أنه موضوع لمقدمة حدسية يصدق عليه التعريف، فإنه مما يمكن التوصل بصحيح النظر في حاله إلى مطلوب خبري، مع أنه بذلك الاعتبار ليس بدليل.

وحاصل الجواب: إن الحيثية معتبرة في تعريفات ما يختلف باختلاف الاعتبارات والحيثيات كالدليل، فالمعنى أن الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري من حيث إنه كذلك، فتدبر.

* قال ولي الدين: **(قوله: ولذلك شبه... إلخ)** يريد به ما اشتهر بين الناس أنه ﷺ قال: **«علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل»**[1] لكن قال الإمام السيوطي في «الدر المنثور»: إنه باطل لا أصل له.

وقال الإمام الديبعي في «التمييز»: قال الترمذي والزركشي وابن حجر: لا أصل له.

---

(١) ذكره العجلوني في كشف الخفاء (١٧٤٤)، والسخاوي في المقاصد (٧٠٢).

قال الإمام السخاوي: زاد بعضهم: ولا يعرف في كتاب معتبر.

(**قوله: ومنهم من أجاب... إلخ**) ومنهم المحشي الخيالي.

(**قوله: وأجيب... إلخ**) المجيب المحشي الخيالي.

(**قوله: وفي صحة... إلخ**) وذلك لأن أسماء الله تعالى توقيفية عند الجمهور فيتوقف الإطلاق على وروده من الشارع، لكن عند بعض يصح الإطلاق وإن لم يرد منه؛ إذ لم يشعر بالنقص كما تقدم منا التفصيل.

(**قوله: وقد يجاب... إلخ**) المجيب هو المحشي الخيالي، وكذا المورد بعده.

(**قوله: مما قيل... إلخ**) قائله المحشي الخيالي.

(**قوله: والنظر... إلخ**) تفصيل كون النظر له ثلاثة معانٍ في حاشية «شرح المطالع» للسيد قدس الله سره.

(**قوله: كما قيل**) قائله المحشي الخيالي.

(**قوله: أو لأن العلم على عطف على قوله: فلأن العلم... إلخ**) **وحاصل هذين الدليلين**: إن العلم جاء بمعنى اليقين، فيمكن إرادته في هذا التعريف، أو أن العلم يستعمل بمعنى يشمل التصور واليقين ويراد منه اليقين، فيكون التعريف مختصًّا بالدليل الذي يقابل الأمارة.

(**قوله: على أن الدليل... إلخ**) وهي ها هنا بمعنى «مع» يعني: إن هذا التعريف يقتضي أن يكون مركبًا مع أنه مفرد عندهم، فأشار إلى الجواب عن هذا بقوله: «فقيل... إلخ» وقائله المحشي الخيالي.

(**قوله: ولا يلزم... إلخ**) هذا إيراد آخر على المحشي الخيالي حيث ادعى لزوم هذا بقوله: «حتى يلزم كون المقدمات دليلاً».

(**قوله: لأن قيد الحيثية... إلخ**) هذا علة لقوله: «ولا يلزم... إلخ»، وأما قوله: «لأنه يمكن... إلخ» فهو علة اللزوم.

* قال الخيالي: (**قوله: والرسول إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام**) ولو بالنسبة إلى قوم آخرين، وهو بهذا المعنى يساوي النبي، لكن الجمهور اتفقوا على أن النبي ﷺ أعم.

ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [الحج: ٥٢] وقد دل الحديث على أن عدد الأنبياء أزيد من عدد الرسل، فاشترط بعضهم في الرسول الكتاب، واعترض عليه أن الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر، والكتب مائة وأربعة، فلا يصح الاشتراط، اللهم إلا أن يكتفي بالكون معه، ولا يشترط النزول عليه.

ويمكن أن يقال: يحتمل أن يتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة، وتخصيص بعض الصحف ببعض الأنبياء في الروايات على تقدير صحتها؛ لنزوله عليه أولاً، واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد، وردَّه المولى الأستاذ ـ سلَّمه الله تعالى ـ بأن إسماعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضي، ولعل الشارح اختار ها هنا المساواة؛ لينحصر الخبر الصادق في نوعيه، ويمكن أن يخص ويعتبر الحصر بالنسبة إلى هذه الأمة.

(قوله: أمر خارق للعادة... إلخ) قيل عليه: يدخل فيه سحر المتنبئ.

وأجيب بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة في دعوى الرسالة، ولا نقض بالفرضيات، وأيضًا إظهار الشيء فرع وجوده، والحق أن السحر ليس من الخوارق وإن أطبق القوم عليه؛ لأنه مما يترتب على أسباب كلما باشرها أحد يخلقه الله تعالى عقيبها ألبتة، فيكون من ترتيب الأمور على أسبابها، كالإسهال بعد شرب السقمونيا، ألا ترى أن شفاء المريض بالدعاء خارق وبالأدوية الطبية غير خارق.

فإن قلت: كرامة الولي معجزة لنبيه، ولا يقصد بها الإظهار وإن لزم.

قلت: إن القوم قد عدوا الإرهاصات والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب لا على أنها معجزات حقيقية.

(قوله: يمكن التوصل) هذا الإمكان هو الإمكان الخاص، فمعنى التعريف: إن الدليل ما لا ضرورة في طرفي التوصل؛ أي: يجوز أن يتوصل وألا يتوصل، ولك أن تأخذه إمكانًا عامًا من جانب الوجود؛ أي: لا ضرورة في عدم التوصل.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: لتبليغ الأحكام... إلخ)** قال

المحقق الدواني: هذا لا يشمل لمن أوحي إليه فيما يحتاج إليه؛ لكماله في نفسه من غير أن يكون مبعوثًا إلى غيره كما قيل في حق زيد بن عمر بن نفيل: «اللهم إلا أن يتكلف». انتهى.

وجه التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على أنه بعد تسليم كونه نبيًا، لا نسلم أنه غير مبعوث إلى الخلق على ما نقل عنه أنه قال: «أيها الناس هلموا إلي، فإنه لم يبقَ على دين الخليل إبراهيم عليه السلام أحد غيري» والمراد بالأحكام النسب الخبرية، والحمل على الخطاب وهم؛ لأنه يخرج الاعتقاديات التي هي رأس الأحكام ورئيسها.

(قوله: ولو بالنسبة إلى قوم آخرين) دفع لما قيل من أنه يخرج عن التعريف أنبياء بني إسرائيل الذين بعثوا لتقرير دين موسى عليه السلام كيوشع عليه السلام.

وحاصل الدفع: إنهم وإن لم يكونوا مبلغين بالنسبة إلى القوم الذين بلغ إليهم؛ لكنهم مبلغون بالنسبة إلى غيرهم، وهذا خلاصة ما نقل عنه من أنه أورد على ظاهر التعريف النقض ببعض الأنبياء كيوشع عليه السلام أمر بتقرير شرع من قبله، فهو لم يبعث للتبليغ؛ لأنه حصل ممن قبله، فأجاب بقوله: ولو بالنسبة إلى قوم آخرين. انتهى.

وحاصله: إن تبليغ الثاني ليس بالنسبة إلى من بلغ الأول إليهم.

(قوله: وهو بهذا المعنى يساوي... إلخ) هذا ما اختاره الشارح حيث قال في «شرح المقاصد»: النبي إنسان بعثه الله تعالى؛ لتبليغ أحكام الشرع، وكذا الرسول. انتهى.

ويدل عليه قوله: «وقد يشترط فيه... إلخ» فإنه يفهم منه أنه غير مرضي عنده.

(قوله: لكن الجمهور... إلخ) اعلم أنه قد اختلف في الفرق بين الرسول والنبي، فقال بعضهم: إنهما متساويان، فكل نبي رسول، وكل رسول نبي لا فرق إلا بحسب المفهوم، فإنه من حيث إنه قال الله تعالى ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ﴾ [الأحزاب: ٤٥] وما في معناه يسمى بالرسول، ومن حيث إنه أنبأ للخلق عن الأحكام يسمى بالنبي، وهذا مذهب جمهور المعتزلة، وإليه ذهب الشارح.

وقال بعضهم: «النبي أعم؛ لأن الرسول إما صاحب كتاب أو شريعة متجددة بخلاف النبي» كما بينه المحشي، وهذا مذهب أهل السنة والجماعة.

وقال بعضهم: إن الرسول أعم، وعرفوه بأنه إنسان أو ملك مبعوث بخلاف النبي، فإنه مختص بالإنسان.

(قوله: ويؤيده قوله تعالى... إلخ) وجه التأييد: إن العطف يدل على المغايرة، فلما أن يكون الرسول مباينًا للنبي أو مساويًا أو أخص أو أعم لا جائز أن يكون مباينًا؛ لتحققهما في بعض المواد، كما قال الله تعالى في حق كل من موسى وإسماعيل، عليهما السلام: ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ [مريم: ٥١] ولا أن يكون مساويًا أو أعم؛ لأن نفي أحد المتساويين، وكذا الأعم يستلزم نفي المساوي الآخر والأخص، فلم يحتج إلى ذكر النبي بعده، فتعين أن يكون أخص.

وفيه بحث؛ لأنه يجوز أن يكون بينهما عموم وخصوص من وجه، ولم يلزم بطلانه مما سبق، وعلى تقدير التسليم يجوز أن يكون ذكره للاهتمام بنفيه.

ألا ترى أن تحقق الخاص مستلزم لتحقق العام، مع أنه ذكر النبي بعد الرسول كما في قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مُوسَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا ﴿٥١﴾﴾ [مريم: ٥١]، وفي قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِسْمَٰعِيلَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ صَادِقَ ٱلْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا ﴿٥٤﴾﴾ [مريم: ٥٤] ولأجل هذا قال المحشي: «ويؤيده دون أنْ يدل عليه».

(قوله: وقد دل الحديث... إلخ) تأييد ثان لكون النبي أعم.

روي أنه ﷺ سئل عن عدد الأنبياء، فقال: «**مائة وأربعة وعشرون ألفًا**» وقيل: كم الرسل منهم؟ قال: «**ثلاثمائة وثلاثة عشر جمًّا غفيرًا**»[1]. كذا في «تفسير القاضي».

(قوله: فاشترط... إلخ) أي: إذا كان النبي أعم، فاختلفوا في بيانه؛ فقال بعضهم: الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي، فإنه يجوز أن يكون بالوحي وبالإلهام، وبالتنبيه في المنام.

---

(١) تقدم تخريجه.

(**قوله: والكتب مائة وأربعة... إلخ**) روي أنه ﷺ سئل: كم أنزل الله من كتاب؟ فقال: «**مائة وأربعة كتاب؛ منها على آدم عشر صحف، وعلى شيث خمسون صحيفة، وعلى إدريس ثلاثون صحيفة، وعلى إبراهيم عشر صحائف، وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد ـ عليهم السلام ـ التوراة والإنجيل والزبور والفرقان**»[1].

(**قوله: اللهم إلا أن يكتفي**) هذا ما ذكره السيد الشريف ـ قدس سره ـ في «شرح المواقف» وقال: ويشترط في الرسول أن يكون معه كتاب سواء أنزل عليه، أو على من قبله، لكن يكون عاملاً بالكتاب، وفيه ضعف؛ لأنه لا يساعده النقل، ومجرد الاحتمال لا يكفيه؛ ولذا قال: اللهم.

(**قوله: ويمكن أن يقال... إلخ**) أي: يمكن أن يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بأنه يجوز أن يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة، فإنها نزلت مرة بمكة، ومرة بالمدينة؛ ولذا تسمى بـ«السبع المثاني» لكن فيه أيضًا ما سبق من أن مجرد الاحتمال غير كاف في باب المرويات.

(**قوله: وتخصيص بعض الصحف... إلخ**) جواب سؤال، كأنه قيل: لو كان النزول متكررًا على جميع الرسل، فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الأنبياء على ما مرَّ في الحديث السابق.

وحاصل الجواب: إنا لا نسلم صحة الروايات، وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله عليه أولاً.

(**قوله: واشترط بعضهم... إلخ**) عطف على قوله: «فاشترط بعضهم... إلخ» يعني: اشتراط البعض الشرع الجديد في الرسول، وقالوا: إنه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي، فإنه قد يكون بتقرير شريعة من قبله.

(**قوله: وردّه المولى الأستاذ بأن إسماعيل عليه السلام كان من الرسل**) كما قال الله تعالى في حقِّه: ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ [مريم: ٥٤] مع أنه لا شرع جديد له؛ إلا أن أبناء إبراهيم عليه السلام كانوا على شريعته.

---

(١) أخرجه ابن ماجه (٤٢١٨)، وابن حبان (٣٦٢)، وأبو نعيم في الحلية (١/ ١٦٧).

كما صرح به القاضي حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ [مريم: ٥٤]: يدل على أن الرسول لا يلزم أن يكون صاحب شريعة؛ لأن أبناء إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ كانوا على شريعته.

(قوله: لينحصر الخبر الصادق في نوعيه) إذ لو خصَّ الرسول يكون خبر النبي خارجًا؛ إذ ليس بمتواتر، ولا خبر الرسول.

(قوله: ويعتبر الحصر بالنسبة إلى . . .إلخ) فإن الخبر الصادق بالنسبة إلى هذه الأمة منحصر في المتواتر وخبر الرسول، لكن يأبى في التخصيص تعميم الخلق في قوله: وأسباب العلم للخلق ثلاثة.

(قوله: قيل عليه: يدخل فيه سحر المتنبئ. . . إلخ) حاصله: إن تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعي النبوة، وليس بنبي، فإنه يصدق عليه أنه أمر خارق للعادة قصد به إظهار صدق مدعي النبوة.

والأولى أن يقول: يدخل فيه خارق المتنبئ؛ ليدخل فيه الأمر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب على وفق ما ادعاه بلا مباشرة الأسباب، بخلاف السحر فإنه بمباشرة الأسباب.

وحاصل الجواب الأول: إن خلق الأمر الخارق على وفق ما ادعاه على يد الكاذب في دعوى النبوة، ممتنع عادي من الله تعالى؛ لأن الخارق فعل الله تعالى يخلقه لإظهار صدق النبي، فلو أظهره على يد الكاذب يكون تصديقًا للكاذب، وهو محال على الله تعالى، فظهور الخرق على وفق المدعي على يد الكاذب المتنبئ محال.

وهذا الجواب مبني على ما تقرر عندهم من أن الأمر الخارق، الذي قصد به إظهار الصدق فعل الله تعالى بلا واسطة؛ لأن التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله، فيخلقه على يد الصادق إظهارًا لصدقه، ولا يخلقه على يد الكاذب؛ لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى، لا كما زعمه الفاضل الحلبي من أنه مبني على أن جميع الممكنات صادرة بإرادة الواجب من غير واسطة، فإنه إن تم تم وإلا فلا.

وإنما قيدنا الكاذب بكونه في دعوة النبوة؛ لأنه يجوز ظهور الخارق

الموافق على يد المتأله؛ لأنه لا يوجب تصديق الكاذب؛ لأن حاله مكذب لمقاله، ويرد عليه الإرهاص ظاهرًا والإهانة، وهو أن يظهر أمر خارق للعادة على يد المتنبئ على خلاف ما ادعاه؛ لأنه خارق للعادة قصد به إظهار صدقه، وليس بممتنع ظهوره، بل واقع على ما نقل في حق مسيلمة الكذاب أنه دعا لأعور، فصارت عينه الصحيحة عوراء، فلا بد فيه من قيد على وفق ما ادعاه إلا أن يقال: المراد بالقصد إرادة الفاعل، وهو الله تعالى إما لأنه لا فاعل غيره تعالى، أو لأنه شرط في المعجزة أن يكون فعله تعالى، وحينئذ لا يرد شيء مما ذكر.

(قوله: ولا نقض بالفرضيات) يعني: إن جواز ظهور الخارق على يد المتنبئ لا يصير نقضًا لتعريف المعجزة؛ إذ لا بد في النقض من تحقق المادة، وإلا لأمكن أن يقال: «يمكن أن يكون إنسان ليس بناطق» ردًّا على تعريفه بالحيوان الناطق.

(قوله: وأيضًا إظهار الشيء فرع وجوده... إلخ) يعني: لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبئ، فهو خارج عن التعريف بقوله: «قصد به إظهار صدق من ادعى... إلخ» لأن إظهار الصدق فرع وجوده، ولا صدق في مادة المتنبئ، فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة.

فإن قيل: على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبئ؛ لأن كلاً منهما أمر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة، والإطلاع على أنه قصد بأحدهما إظهار الصدق دون الآخر مشكل، فيفوت ما هو الحكمة في إظهار المعجزة، وهو امتياز النبي عن غيره.

قلت: يحصل الفرق بينهما بأن يقدر الله تعالى غيره على معارضة المتنبئ عند التحدي بخلاف المعجزة؛ لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى.

وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الجلبي من أنه يرد عليه أن هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا؛ لأن الغرض بيان طريق معرفة النبوة، وهو لا يحصل، فإن من ادعى النبوة، وأظهر على يده الخارق لا يعلم أن هذا الخارق معجزة ما لم يعلم أن تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور، والحال أن صدقها إنما

يعلم من المعجزة، فيلزم الدور؛ لأنا لا نسلم أن العلم بأن هذا الخارق معجزة يتوقف على العالم، بأن تلك الدعوى صادقة، فإن العلم بأن هذا الخارق معجزة إنما يتوقف على العلم بالعجز عن إتيان مثله عند التحدي. تأمل.

(قوله: والحق... إلخ) أي: الحق في الجواب أن السحر ليس أمرًا خارقًا للعادة، كما أن الطلسم، وما يترتب على خصائص بعض الأشياء كالمغناطيس والكهرباء ليس أمرًا خارقًا للعادة، فلا يدخل في المعجزة؛ لأن معنى ظهور الخارق هو أن يظهر أمر لم يعهد ظهور مثله عن مثله، وها هنا ليس كذلك؛ لأن كل من باشر الأسباب المختصة يترتب عليها ذلك بطريق جري العادة الإلهية.

وما قيل من أنه لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير، فمدفوع بما مرَّ، من أنه لا يمكن معارضة المعجزة؛ لأنه فعل الله تعالى لا مدخل لمباشرة الأسباب فيه يخلقه الله على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر، فإن فيه مدخلاً لمباشرة الأسباب يخلقه على يد كل من باشره عادة.

قال الفاضل المحشي: والحق أن السحر قد يكون من الخارق، فإنه ربما يحتاج إلى شرائط لا تكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما. انتهى.

وفيه: إنه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق أن يكون جميع شرائطه مقدورًا، بل يكفيه أن يحصل بعد مباشرة الأسباب سواء كانت مقدورة أو لا، وإلا لزم أن تكون حركة البطش أيضًا من الخوارق؛ لتوقفه على سلامة الأعصاب والعضلات وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر.

بقي شيء وهو أن هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد المتنبئ بدون مباشرة الأسباب، فلا بد من الالتجاء إلى الجواب الأول من أنه لا يظهر على يده حين ادعاءه النبوة؛ ولذا أهمل القوم هذا الجواب لا لأنهم لم يتفطنوا لعدم كون السحر من الخوارق، بل الأظهر أن مرادهم بسحر المتنبئ مطلق الخارق الذي يظهر على يده ولو مجازًا.

(قوله: فإن قلت: كرامة... إلخ) انتقاض لتعريف المعجزة بطريق الجمع بأنه يخرج منه كرامات الأولياء؛ لعدم قصد إظهار صدق النبي منه مع أنهم

عدوها من المعجزات؛ لأن المقصود من خلق الخارق على يد الولي إظهار كرامته وشرافته بين الخلائق، وإن يدل على صدق النبي أيضًا باعتبار أنه حصل للولي هذه الكرامة بمتابعته.

وما قيل في الجواب من أنه ليس المراد قصد إظهار الصدق أن يكون الغرض منه إظهار الصدق؛ لأن أفعال الله تعالى ليست بمعللة بل المراد أن يكون ذلك الفعل دالاً عليه، ولا شك أن كرامات الولي تدل على صدقه، وينكشف به صدقه ففيه: إنه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعي النبوة دالاً على صدقه لما شرطوا في المعجزة أن يكون ظاهرًا على يد مدعي النبوة؛ ليعلم أنه تصديق له. تأمل.

(قوله: قد عدوا الإرهاصات... إلخ) جمع: الإرهاص، وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي، سمي إرهاصًا؛ لكونه تأسيسًا لقاعدة النبوة من «أرهصت الحائط» إذا أسسته.

(قوله: على سبيل التشبيه) متعلق بالكرامات؛ أي: تشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار أنه صدر عن الولي بسبب متابعة النبي، فكأنه صدر عن النبي، والتغليب متعلق بالإرهاصات؛ أي: تغليب ما صدر بعد البعث على ما صدر قبلها.

(قوله: هو الإمكان الخاص) يعني: إن الظاهر أن يكون هذا الإمكان مقصورًا على الإمكان الخاص.

والمعنى: إن التوصل بالنظر الصحيح في الدليل إلى العلم ليس بضروري، ولا عدم التوصل به إليه ضروري؛ أي: يجوز أن يتوصل بالنظر الصحيح إلى العلم، وألا يتوصل؛ لأن أصحاب هذا التعريف أهل السنة القائلون بأن فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح إنما هو بطريق جري العادة.

وليس بضروري فما قاله الفاضل المحشي: أي: يجوز أن يتوصل وألا يتوصل بالنظر إلى ذات الدليل كالعالم، فإنه يجوز أن يتوصل به إلى العلم بوجود الصانع، وألا يتوصل، وأما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر

الصحيح فيه، فهو لا ينافي الإمكان في نفسه، والإمكان العام ها هنا هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى، ففساده لا يخفى.

(قوله: ولك أن تأخذه إمكانًا عامًا) أي: ولك أن تأخذ الإمكان الإمكان العام المقيد بجانب الوجود.

والمعنى: إن عدم التوصل بالنظر الصحيح إلى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به إليه ضروريًا، إما بطريق الإعداد كما هو مذهب الحكماء أو بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة، أو لا يكون ضروريًا بل بطريق جري العادة، كما هو مذهب أهل السنة، فيصح التعريف على المذاهب الثلاثة.

قال سيد المحققين ـ قدس سره ـ في حاشية «شرح المختصر العضدي»: وإنما قيل: يمكن التوصل تنبيهًا على أن الدليل من حيث هو دليل، لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي إمكانه، ولا يخرج عن كونه دليلاً بألا ينظر فيه أصلاً، ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر فيه أحد أبدًا.

وقيد النظر بالصحيح؛ أي: المشتمل على شرائطه صورة ومادة؛ لأن الفاسد لا يمكن التوصل به، إذ ليس هو سببًا للتوصل ولا آلة له، وإن كانِ قد يفضي إليه فذلك إفضاء اتفاقي، وليس من حيث كونه وسيلة، فلو لم يقيده وأريد العموم خرجت الدلائل بأسرها؛ إذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها، ولو أريد على الإطلاق؛ أي: نظر ما لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم، وتقييد المطلوب بالخبري لإخراج القول الشارح. انتهى كلامه.

وهذا التعريف مختص بالبرهان؛ لأن التوصل إلى العلم بالمطلوب؛ أي: اليقين إنما هو بالبرهان، وحمل العلم على الأعم الشامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين، كما أن التعريف الثاني ـ أعني قوله: «قول مؤلف من أقوال... إلخ» ـ مختص به؛ إذ لا استلزام في الظنيات في نفس الأمر، إذ لا علاقة بين الظن وبين شيء يستفاد منه؛ لانتفائه مع بقاء سببه الذي يتوصل منه إليه، وأما حمل الاستلزام على العقلي؛ بمعنى: إنه متى وجد في الذهن وجد الآخر فيه ليدخل الأمارات في التعريف أيضًا، فهو مخالف لما ذكره الشارح

في حواشي «شرح المختصر العضدي» من أنه لا استلزام بين الظن وما يوجبه.

* قال بعض المحققين: **(قوله: هو اعتبار المغايرة الاعتبارية)** قال بعض الناظرين: ولعل تلك المغايرة الاعتبارية روحانية ذلك الرسول وملكوتيته وبشريته وجسمانيته كما قال مولانا حسن جلي في حاشية «المواقف» في بحث النبوة، حيث قال: النبي مأمور بالإيمان، ومن الإيمان أن يؤمن بذاته فيكون المؤمن والمؤمن به متحدين، فأجاب بأن المؤمن ذات ذلك النبي، والمؤمن به النبوة التي هي وصفه، فتغايرا بالاعتبار. انتهى.

(قوله: ولأجل هذا... إلخ) أي: لأجل أن الآية المذكورة لا تدل على نفي كون الرسول أعم، وإن دلت على نفي التساوي فلا تدل على المطلوب الذي هو أخصية الرسول بتمامه، هذا ولك أن تقول: إن الراجح المعتد به من المذاهب فيهما هو كون الرسول أخص أو كونهما متساويين، فإذا دلت الآية على نفي التساوي فكأنها دلت على المطلوب؛ إذ عكس المطلوب ضعيف غير معتد به، فحينئذٍ لفظ «يؤيده» ناظر إلى أنه يحتاج لإثبات المطلوب إلى الخارج من الآية الكريمة من أن ماعدا التساوي وكون النبي أعم في حكم العدم؛ إما لعدم القائل به أو لضعف، فتأمل.

(قوله: جمًّا غفيرًا) يقال: «جاء القوم جمًّا غفيرًا» والجماء الغفير أو جماء غفيرًا؛ أي: مجتمعين كثيرين، وأصل الكلمة: من الجموم، والجمة: هو الاجتماع والكثرة، والفقير من الفقر، وهو التغطية والستر، فجعلت الكلمتان في موضع الشمول والإحاطة.

(قوله: وعلى إدريس) ويقال له: خنوخ وأخنوخ.

قال الشيخ ابن الجوزي في «التلقيح»: إنه ﷺ قال: «**يا أبا ذر، أربعة من الأنبياء سريانيون: آدم وشيث وخنوخ ونوح عليهم السلام**»[١].

(قوله: وفيه ضعف... إلخ) قال المولى عبد الرسول: لا يخفى أن هذا الضعف يجري في جميع المذاهب الكائنة في الرسول والنبي، فالأولى أن يوجه

---

(١) أخرجه ابن عساكر (٢٣/ ٢٧٧).

الضعف بأن الظاهر المتبادر من اشتراط الكتاب في الرسول اشتراط نزوله عليه لا لكون الشرع معه، فتعميم الشرط بما يدخل فيه الكون كتوجيه كلام لا يرضى به صاحب الكلام .

(قوله: لو كان النزول متكررًا على جميع الرسل) لم يعلق السؤال بالجواب بالاكتفاء بالكون معه أيضًا كما علقه المحشي المدقق بكليهما، لأن لفظ «أولاً» في قوله: «لنزوله عليه أولاً» نص في تعلقه بالجواب الثاني فقط. أفاده عبد الرسول.

(قوله: لكن يأبى عن هذا التخصيص... إلخ) لا يذهب عليك أنه إذا أثبت متعدد لتعدد لا يلزم أن يكون كل من المتعدد الأول ثابتًا لكل فرد من الثاني، بل اللازم هو ثبوت جميع الأول من حيث هو لجميع الثاني من حيث هو، فالتخصيص ليس آبيًا عن تعميم الخلق .

(قوله: فعل الله تعالى بلا واسطة) أراد بالفعل ما يعم الترك كالإمساك عن القوة المعتادة ومنه، عدم إحراق النار إبراهيم عليه السلام، والقول كالإخبار عن المغيبات.

(قوله: لأن التصديق... إلخ) دليل على كون الخارق المذكور فعل الله؛ يعني: لا شك أن التصديق منه تعالى والتصديق من أحد لا يحصل بشيء ذلك الشيء من طرف ذلك الأحد، فيجب أن يكون الخارق المذكور فعل الله تعالى .

(قوله: لا كما زعمه الفاضل الحلبي) وإنما لم يكن الجواب المذكور مبنيًا على ما زعمه؛ لأنه لو لم يكن جميع الممكنات صادرة بإرادة الله تعالى، ولكن يكون الخارق المذكور فعل الله تعالى لتم الجواب المذكور أيضًا كما لا يخفى .

(قوله: لأن حاله يكذب مقاله) لأن من البديهي أن من كان إلهًا لا يكون ناقصًا من وجه ومن يدعي الألوهية وأثبتها بخارق فهو ناقص، وإلا فما الحاجة له إلى ادعائها وإثباتها بخارق، وسيأتي من المولى المحشي أن المراد من حالة المكذب لمقاله هو الاحتياج والحدوث .

(قوله: الإرهاص... إلخ) هو الخارق الذي يظهر مع النبي قبل النبوة،

ككلام عيسى في المهد، وتساقط الرطب الجني من النخلة اليابسة، وتسليم الحجر والشجر والمدر لنبينا .

(قوله: إنما يعلم من المعجزة) أي: من نفسها لا من العلم بأنها معجزة، ومن هذا ظهر اندفاع الدور بدون الاحتياج إلى ما ذكره المولى المحشي؛ وذلك لأن العلم بصدق الدعوى مستفاد من نفس المعجزة، والعلم بكونها معجزة مستفاد من إفادتها العلم بصدق الدعوى، وهذا الجواب هو الذي ذكره بعض المحققين، حيث قال: والمرجع في معرفة قصد إظهار الصدق إلى وقوع العلم الضروري بصدق المدعي للشاهد المسترشد، ولا دور؛ إذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة، والعلم بإعجازها مستفاد من إفادتها ذلك العلم بذاتها. انتهى.

(قوله: تأمل) يمكن أن يكون وجهه إذا فرض صدور الخارق على يد الكاذب، ويكون قصد إظهار الصدق في المعجزة دون الخارق المذكور مشكلاً، ويكون مدار الفرق إقدار الله تعالى على معارضة المتنبي دون المعجزة يجب أن يزاد في تعريف المعجزة قيد العجز عن الإتيان بمثله، وإلا لخلا التعريف عما هو مدار الفرق، فيلزم على هذا قصور في تعريف المعجزة والأصل عدمه، فالحق في الجواب هو الجواب الأول وإلا يلزم القصور، فالأمر بالتأمل للإشارة إلى القدح في هذا الجواب، والله يهدينا وإياك إلى الحق والصواب.

(قوله: كما أن الطلسم) الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الأرضية المنفعلة، وذلك أن القوى السماوية أسباب للكائنات العنصرية بعد استيفائها شرائط الاستعداد، فمن عرف أحوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة، والمغناطيس جذاب الحديد والكهرباء جذاب التبن، وهما معروفان .

(قوله: لا أنهم لم يتفطنوا... إلخ) أي: ليس إهمال القوم هذا الجواب لعدم تيقنهم بعدم كون السحر من الخوارق كما هو المفهوم من كلام المحشي الخيالي، وإن أطبق القوم عليه فهذا الكلام من المولى المحشي رد

على المحشي الخيالي، وحاصل مقصود المولى المحشي: دفع اعتراض المحشي الخيالي على القوم بأنهم أطبقوا على كون السحر من الخوارق، مع أن الحق أنه ليس منها بأن ترك القوم هذا الجواب ليس لعدم قطعهم بعدم كون السحر من الخوارق، بل هم قاطعون بعدم كونه منها كالمحشي الخيالي، بل تركهم له مبني على أن هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق المذكور.

(**قوله: بل المراد أن يكون ذلك الفعل دالاً عليه**) فيه أن قيد الإرادة على هذا يكون مستدركًا في التعريف، وانتفاء التعليل عن أفعال الله تعالى لا يوجب انتفاء إرادة الصدق بالكلية، كيف ولو انتفت إرادة الله تعالى إظهار الصدق لما وقع الإظهار بالمعجزات أيضًا، لامتناع وقوع ما ليس بمراد الله تعالى، فالحق أن الإظهار مراد الله تعالى من غير أن تكون إرادته حاملاً باعثًا على إيجاد الخارق؛ لئلا يلزم التعليل بالأغراض على هذا، فالحق في الجواب ها هنا أن الكرامات معجزات من حيث قصد الله إظهار صدق النبي المبعوث، وكرامات من حيث أراد بها إظهار شرف الولي. أفاده الكلنبوي .

(**قوله: تأمل**) نسب إلى المولى المحشي في وجه التأمل أن الظهور على يد متابعي النبي ظهور على يد النبي؛ فلذا يدل على صدقه. انتهى.

(**قوله: أي تشبيه... إلخ**) نقل عن المحشي الخيالي في وجه الشبه قوله: «للاشتراك في الدلالة على حقية دعوى النبوة». انتهى. فكل من الإرهاص والكرامة شريك للمعجزة في الدلالة المذكورة، فغلبت المعجزة عليهما، فالظاهر أن كلاً من الإرهاص والكرامة له تعلق بالأمرين التشبيه والتغليب، وكان الباعث للمولى المحشي على ما صنعه أن التشبيه يقتضي أتمية المغايرة، فليتأمل!

(**قوله: ففساده لا يخفى**) أما أولاً: فلأنه لا ضرورة عند حصول النظر الصحيح أيضًا بناء على أن التوصل بعد النظر الصحيح بطريق جري العادة، وليس بضروري عند أصحاب هذا التعريف.

وأما ثانيًا: فلأنه قد ثبت أن الظاهر قصر الإمكان على الإمكان الخاص،

فقوله: والإمكان العام هنا هو الظاهر المتبادر فاسد، وأيضًا عبارة التعريف ظاهرة في أن الإمكان مع النظر الصحيح، فحمل الإمكان على ذات الدليل خلاف عبارة التعريف.

(قوله: وليس من حيث كونه وسيلة) مع أن ياء السببية في قوله: «بصحيح النظر» يدل على كون الدليل وسيلة .

(قوله: وهذا التعريف مختص... إلخ) حيث أخذ فيه العلم المختص باليقين، وحيث لم يقيده أهل الأصول بقيد العلم، بل قالوا إلى مطلوب خبري لم يختص بالبرهان؛ لأنهم يبحثون عن غير البرهان كدليل الوجوب والكراهة.

(قوله: كما أن التعريف الثاني... إلخ) فيه سهو ظاهر؛ إذ الاستلزام في التعريف الثاني استلزام بين المعلومين؛ أعني: الدليل ونتيجته لا بين العلمين كما في التعريف الثالث، وهو قولهم: ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والاستلزام بين المعلومين متحقق في بعض الأمارات، كقولهم: «هذا رجل يطوف بالليل» وكل من يطوف بالليل فهو سارق، بل هو مختص بالقياس برهانًا كان أو غيره. أفاده الكلنبوي.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: ولو بالنسبة إلى قوم آخرين)** نقل عنه أنه أورد على ظاهر التعريف أن بعض الأنبياء كيوشع عليه السلام أمر بمتابعة شرع من قبله، فهو لم يبعث للتبليغ؛ لأنه حصل ممن قبله، فأجاب بقوله: «ولو بالنسبة... إلخ».

وحاصله: إن تبليغ الثاني ليس بالنسبة إلى من بلغ إليهم الأول فلا إشكال، وفيه أن المبعوث إليهم الثاني إن كانوا لم يبلغهم الأحكام قبل البعثة فلا يتوجه ذلك الإيراد، وإن كانوا قد بلغهم فلا فائدة في البعث إليهم للتبليغ إلى آخرين، وإن كانوا كليهما فينبغي أن يقال في التعريف: من بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام إلى من لم يبلغ إليهم، تأمل.

(قوله: ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ﴾) وجه التأييد أمران:

أحدهما: إن العطف يدل على المغايرة، ولا قائل[(١)] بالمباينة، فإما أن يكون الرسول أعم من النبي أو بالعكس، والأول منتفٍ، وإلا لم يحتج[(٢)] إلى ذكر النبي ﷺ؛ لأن نفي العام يستلزم نفي الخاص، فثبت العكس وهو المطلوب.

وثانيهما: إن الحديث قد دلَّ على أن عدد الأنبياء ـ عليهم السلام ـ أزيد من عدد الرسل، ويجوز أن يجعل الحديث مؤيدًا على حدة.

(قوله: وتخصيص بعض الصحف... إلخ) جواب سؤال، وهو أن يقال: لو لم يشترط النزول عليه أو تكرر نزول الكتب لما خصص بعض الصحف ببعض الأنبياء، مع أن الروايات ناطقة بهذا التخصيص[(٣)].

وتقرير الجواب: إن صحة هذه الروايات غير معلومة، وعلى تقدير صحتها فالتخصيص بنزوله عليه أولاً، وأيضًا تخصيص البعض بالبعض لا يستلزم تخصيص كل واحد، فيجوز أن يكون البعض مخصصًا بالبعض والبعض الآخر متكرر والنزول أو كائنًا مع متعدد، تأمل.

(قوله: ولا نقض بالفرضيات) إذ يجب أن يكون مادة النقض في التعريفات من الواقعات.

وقيل: المراد بالقصد: إرادة الفاعل، وهو الله تعالى، إما لأنه لا فاعل غيره، وإما لأن المعجزة شرطها أن تكون فعله تعالى أو ما يقوم مقامه، فلا يرد سحر المتنبئ.

(قوله: وأيضًا إظهار الشيء فرع وجوده) فيه أن المذكور قصد الإظهار، وكونه فرع الوجود مما يناقش فيه.

(قوله: قد عدوا الإرهاصات) أي: الخارق الصادر عن النبي ﷺ قبل

---

(١) لكن هذا لا ينفي المباينة الجزئية؛ أعني: العموم والخصوص من وجه.

(٢) يمكن المناقشة فيه؛ لأن عطف الخاص على العام كثير في كلامه تعالى، فلا يصلح هذا علة؛ لكون الرسول أعم منه، بل علته أنه لا قائل به، تأمل.

(٣) فيه أنه لا دخل للسؤال في الاشتراط وعدمه، فلما ذكره في تقدير السؤال.

البعثة يسمى: إرهاصًا؛ أي: تأسيسًا لقاعدة النبوة، من أرهصت الحائط: إذا أسسته.

* قال المرعشي: **(قوله: نقل عنه أنه أورد... إلخ)** منشأ الإيراد تبادر كون التبليغ إلى المبعوث إليهم جميعًا، فاعتبار كون التبليغ إلى غير المبعوث إليهم أو إلى بعض المبعوث إليهم خلاف المتبادر، فالمراد من ظاهر التعريف هو المتبادر المذكور.

(قوله: ليس بالنسبة إلى من بلغ إليهم الأول) وهم الذين بعث إليهم الثاني بل إلى غيرهم، وهم غير المبعوث إليهم، فالمراد من الآخرين آخرين ممن بعث إليهم.

(قوله: وفيه: إن المبعوث إليهم الثاني) هذا اعتراض على جواب الخيالي، وحاصله: أن الواقع إن كان الاحتمال الأول، فلا يرد السؤال فلا معنى لهذا الجواب ولا حاجة إليه، وإن كان الاحتمال الثاني فالجواب باطل؛ أعني: سنده لأنه إثبات فعل لا فائدة ولا حكمة فيه له تعالى وهو غير جائز، وإن كان الاحتمال الثالث فجوابك ليس على ما ينبغي؛ إذ اللائق في التعريف حينئذٍ جعل التبليغ أعم مما هو بالنسبة إلى جميع المبعوث إليهم وإلى بعضهم لا جعله أعم مما هو بالنسبة إلى المبعوث إليهم أو إلى غيرهم كما فعلته في جوابك.

ويمكن الجواب باختيار الشق الثاني بأنه لا يلزم من عدم العلم بالفائدة عدم الفائدة، ولا يلزم أن تكون الفائدة معلومة لنا، وباختيار الشق الثالث أيضًا بأن يقال: مراد الخيالي في الجواب هو ما حكم بلياقته؛ إذ يجوز أن يكون مراده من الآخرين آخرين ممن بلغ إليهم من جملة المبعوث إليهم؛ أي: غير من بلغ إليهم حال كون المغاير، والمغاير له من جملة المبعوث إليهم، ويجوز أن يكون مراده آخرين ممن بعث إليهم، لكن الآخرية أعم من الآخرية بالكلية أو في الجملة، فنقول: البعث إلى المجموع من حيث هو والتبليغ إلى جزئه والجزء غير الكل.

(قوله: فينبغي) هذه اللياقة بالنسبة إلى ما قاله الخيالي في الجواب؛

يعني: إن ما ذكرته لتصحيح التعريف غير لائق واللائق هذا، وإنما لم يقل: «يجب» لإمكان تطبيق ما قاله الخيالي كما عرفت.

(قوله: إلى من لم يبلغ إليهم) سواء كان ذلك كل المبعوث إليهم أو بعضهم.

(قوله: أحدهما: إن العطف يدل على المغايرة) إن قلت: فعلى هذا لا وجه لجعل الآية مؤيدًا؛ لأنه دال على المطلوب فالأولى ويدل عليه قوله تعالى.

قلت: له وجهان:

الأول: إنه لا يدل على المطلوب بنفسه بل بمعونة من الخارج، وفيه أنه إذا نظر إلى نفس مفهومه فلا تأييد أيضًا، وإن أخذ مع المعاون الخارج فهو دليل.

الثاني: إن العطف يكفي فيه التغاير في الجملة ولو اعتباريًا[1]، وإن كان الأصل والراجح التغاير الحقيقي.

(قوله: وثانيهما: إن الحديث قد دلَّ... إلخ) فإن قلت: ما معنى كون الحديث دالاً على ذلك وجهًا، وعلة لتأييد الآية عموم النبي؟

قلت: لعل ذلك؛ لأن الحديث يخصص أحد احتمالات التغاير الذي يقتضيه العطف في الآية، وهو كون النبي أعم من الرسول؛ إذ العكس والتباين محتمل أيضًا.

والحاصل: إن الأمر الأول[2] انتفاء احتمالات التغاير سوى عموم النبي من الرسول بدليل عقلي، وهو عدم القائل بها ولزوم عدم الاحتياج إلى ذكر النبي، والأمر الثاني انتفاؤها بدليل نقلي وهو الحديث، فيعطف قوله: «وقد دلَّ الحديث» على قوله: «ويؤيده» عطف وجه التأييد على المؤيد.

(قوله: ويجوز أن يجعل الحديث مؤيدًا على حدة... إلخ) فإن قلت: الحديث صريح في الدلالة على العموم المذكور؛ إذ قد وقع في بعض الحواشي

---

(١) التغاير الاعتباري ما إذا كانت الذات متحدة في المعطوف والمعطوف عليه ويكون الوصف مغايرًا مثل قولك فلان عالم وزاهد وأمثاله أكثر من أن تحصى.

(٢) من الأمرين اللذين هما وجها التأييد.

أنه سئل النبي ﷺ عن الأنبياء، فقال: «**مائة وألف وأربع وعشرون ألفًا**» فقيل: فكم الرسل منهم؟ قال: «**ثلاثمائة وثلاثة عشر**»[١] فالظاهر جعل الحديث دالاً لا مؤيدًا.

قلت: هذا الحديث خبر الواحد، وهو أن كان قطعيًا في مدلوله لكن لا يفيد إلا الظن[٢] لكون ثبوته ظنيًا، فلا يفيد القطع كما سيجيء من الشارح في بحث النبوة.

(قوله: لو لم يشترط النزول عليه) بل اكتفى بالكون معه، وقوله: «أو تكرر» فعل ماض عطف على قوله: «لو لم يشترط».

وقوله: «لما خصص» لأن في الأول مشتركون في الكون معهم ويكون مدار رسالتهم ذلك، وفي الثاني في النزول عليهم ويكون مدار رسالتهم ذلك.

وقوله: فالتخصيص بنزوله عليه هذا بلا قيد الأولية جواب عن السؤال عن عدم اشتراط النزول، ومع قيد الأولية جواب عن السؤال عن تكرر النزول.

(قوله: لما خصص بعض الصحف ببعض الأنبياء) قال بعض الأفاضل: لا يخفى أن السؤال المذكور لا يتوجه على عدم اشتراط النزول عليه؛ لأن عدم اشتراط نزوله لا يستلزم عدم نزوله على أحد، فليكن نازلاً على واحد ومختصًا به، ويكون مع كثير تأمل. انتهى.

وفيه: إن عدم اشتراط النزول مسبوق بقوله يكتفي بالكون معه، والسؤال بالنظر إليه، فإن السائل لما اطلع على اشتراكهم في كون الكتاب معهم، وكفاية ذلك في رسالتهم ولم يطلع على نزوله على واحد منهم؛ إذ لم يصرح به أو اطلع على ذلك لكن لم يطلع على أن ذلك الواحد هو المخصص له، فاعترض بأنه بعد ذلك الاشتراط لا وجه لتخصيص بعض الصحف ببعض الأنبياء، فكان ذلك الفاضل نظر إلى أن قوله: لو لم يشترط النزول عليه لا يقتضي اشتراك

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) إفادته الظن إنما تكون إذا كان مشتملاً على الشرائط المذكورة في أصول الفقه وإلا لا يفيد الظن أيضًا.

الرسل في بعض الصحف بوجه، فلا معنى لطلب وجه التخصيص ببعض.

(قوله: تكرر النزول) جواب على تقدير كون السؤال على اشتراط تكرر النزول.

وقوله: «أو كائنًا مع المتعدد» جواب على تقدير كونه على عدم اشتراط النزول اكتفاء بالكون معه.

إن قلت: إن هذا الجواب مبني على أن توجد صحف لم تخصص بنبي، مع أن الحديث خصص جميعه.

قلت: هذا يصح إلزامًا على السائل على وفق ما يفهم سؤاله من تقرير الخيالي؛ حيث قال: «وتخصيص بعض الصحف» إذ يفهم منه أن السؤال بتخصيص البعض، فالصواب أن يقال: «وتخصيص كل صحيفة بنبي» ويمكن أن يجعل إضافة البعض إلى الصحف للاستغراق.

(قوله: إما لأنه لا فاعل غيره) بناء على أن العبد كاسب لأفعاله.

(قوله: وإما لأن المعجزة شرطها... إلخ) أي: سلمنا أن غيره فاعل أيضًا بناء على إطلاق الفاعل على الكاسب، لكن المعجزة شرطها أن يكون فعله تعالى بدون كسب من العبد، أو ما يقوم مقام الفعل من الترك، فالمراد من الأمر في قوله: أمر خارق للعادة هو فعل الله تعالى، فلا يرد المتنبئ؛ لأن فاعله وهو الله تعالى لم[1] يقصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله، وأن قصده من جرى ذلك في يده، وهو ليس بفاعله ولا كاسبه، ولو عدَّ السحر من كسب العبد فهو يخرج بلفظ الأمر بناء على تخصيصه بقول الله تعالى، أو ما يقوم مقامه لاشتراط المذكور.

(قال الخيالي: هذا الإمكان هو الإمكان الخاص) أي: على أن الدليل عند الأصوليين على المشهور لا يكون إلا مفردًا، كالعالم بالنسبة إلى وجود الصانع، وعلى التحقيق ينقسم إلى المفرد والمركب من المقدمات المتفرقة والمقدمات المرتبة المفروضة للهيئة.

---

(١) ويعلم انتفاء القصد من الله ووجوده بالقرائن كما سيصرح به قول أحمد.

وأما عند المنطقيين فإنه المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة، ثم إن التوصل إلى المطلوب بالنظر الصحيح ليس بضروري، بل بطريق جري العادة عند المتكلمين، وإن كان الدليل هو الدليل المنطقي المشتمل على الهيئة.

وأما عند الحكماء والمعتزلة فالتوصل بصحيح النظر ضروري في الدليل المنطقي بطريق الإعداد والتوليد، وأما في الدليل الأصولي فليس بضروري عندهما[١] أيضًا. ثم إن في قوله: «بصحيح النظر» احتمالات ثلاثة:

الأول: أن يكون متعلقًا للتوصل.

والثاني والثالث: أن يكون متعلقًا للإمكان على أن يكون شرطًا للإمكان أو وقتًا له.

ثم إنه لا يخلو إما أن يراد من النظر فيه النظر في أحواله فقط، أو أعم من النظر في نفسه وأحواله، أو أعم من النظر في نفسه وأحواله وجزئهن، فإن بني التعريف على قاعدة المتكلمين، واعتبر أحد الاحتمالات الثلاثة في تعلق[٢] قوله: «بصحيح النظر» فإن أريد النظر في أحواله فقط لا يصدق التعريف إلا على الدليل المشهور للأصوليين وهو المفرد، وإن أريد أعم من النظر في نفسه وأحواله بصدق على الدليل التحقيقي عندهم أيضًا، وإن أريد أعم من النظر في نفسه وأحواله وجزئه يصدق[٣] على الدليل المنطقي أيضًا، لكن الإمكان يحمل في هذه الاحتمالات على الإمكان الخاص أو العام في ضمن الخاص؛ إذ لو حمل على الإمكان العام في ضمن الواجب أو الممتنع لا يصدق على دليل أصلاً، وإن بني التعريف على قاعدة الحكماء أو المعتزلة.

واعتبر قوله: «بصحيح النظر» متعلقًا للتوصل أو متعلقًا للإمكان وقتًا له، وأريد الإمكان الخاص فإن أريد النظر في أحواله فقط لا يصدق التعريف إلا

---

(١) هذا إذا لم يؤخذ الدليل الأصولي شرط صحيح النظر كالتوصل ضروري عندهما فيه أيضًا.

(٢) سواء اعتبر الأول أو الثاني أو الثالث.

(٣) لا يخفى أن تعميمه بحيث يشمل الدليل المنطقي بعد ابتنائه على مذهب المتكلمين بعيد.

على الدليل الأصولي المشهور، وإن أريد أعم من النظر في نفسه وأحواله يصدق على التحقيقي أيضًا، ولو عمم إلى جزئه أيضًا لا يصدق إلا على التحقيقي أيضًا، فيكون التعميم إلى جزئه لغوًا، ولو أريد في جميع هذه الصور الإمكان العام من جانب الوجود لا يختلف الحكم في جميع الصور إلا في الصورة الأخيرة من تعميم النظر، فإنه حينئذٍ يصدق[1] على الدليل المنطقي أيضًا، ولو أريد الإمكان العام من جانب العدم فحكمه في جميع الصور حكم الإمكان الخاص.

وإن اعتبر قوله: «بصحيح النظر» متعلقًا للإمكان شرطًا له، فإن أريد الإمكان الخاص أو العام من جانب العدم، فلا يصدق على دليل أصلاً على كل واحد من احتمالات النظر؛ لأن جميع الأدلة بشرط صحيح النظر ضروري التوصل؛ إذ صرح العصام بأن قولنا: كل إنسان متحرك الأصابع بالضرورة بشرط كونه كاتبًا مشروطة عامة، وإن أريد الإمكان العام من جانب الوجود فالحكم كما سبق في الإمكان العام من جانب الوجود، إذا اعتبر قوله: **بصحيح النظر** متعلقًا للتوصل أو متعلقًا للإمكان، وقتاله بلا فرق ويكون الإمكان العام في جميع الدليل متحققًا في ضمن الواجب.

والحاصل: إن في الإمكان ثلاثة احتمالات، وفي التوصل ثلاثة مذاهب، وفي تعلق قوله: «بصحيح النظر» ثلاثة احتمالات، وفي قوله: «النظر» ثلاثة احتمالات، فنضرب أولاً الثلاثة في الثلاثة، ثم الثلاثة في التسعة، ثم الثلاثة في سبعة وعشرين، فالمجموع أحد وثمانون. فليتأمل.

* قال شجاع الدين: **(قوله: يساوي النبي) لأن النبي من بعثه الله لتبليغ الأحكام.**

(قوله: ويؤيده... إلخ) لأن عطف النبي على الرسول يدل على مغايرة النبي للرسول، وصدقه بدون الرسول.

---

(١) يكون الإمكان العام في الصورتين الأوليين من النظر فيه متحققًا في ضمن الإمكان الخاص وفي الصورة الأخيرة في ضمن الإمكان الخاص والواجب.

(**قوله: وقد دل الحديث... إلخ**) سئل النبي ﷺ عن عدد الأنبياء فقال ﷺ: «**مائة ألف وأربع وعشرون ألفًا**» فقيل: فكم الرسل منهم؟ قال ﷺ: «**ثلاثمائة وثلاثة عشر**»[1] كذا في «الكشاف».

(**قوله: اللهم... إلخ**) من كلام المعترض.

(**قوله: ورده المولى الأستاذ**) وهو خضر بك.

(**قوله: كما صرح به القاضي**) البيضاوي في «تفسيره».

(**قوله: لينحصر... إلخ**) إذ لو كان النبي أعم من الرسول لخرج أخبار الأنبياء عن أقسام الخبر الصادق، ولم ينحصر في النوعين المذكورين.

(**قوله: ويعتبر الحصر**) أي: حصر الخبر الصادق في النوعين المذكورين.

(**قوله: بالنسبة إلى هذه الأمة**) بأن يقال: الخبر الصادق بالنسبة إلى هذه الأمة منحصر في النوعين المذكورين.

(**قوله: يدخل فيه سحر المتنبئ**) فلا يكون تعريف المعجزة مانعًا.

(**قوله: بحكم العادة**) بإجراء الله عادته على ألا يخلق الخارق في يد الكاذب.

(**قوله: وأيضًا...إلخ**) فإظهار صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى فرع صدقه في دعوى الرسالة والمتنبئ كاذب، فلا يوجد في حقه إظهار الصدق، فلا يصدق عليه التعريف.

(**قوله: وإن أطبق القوم عليه**) أي: على كون السحر من الخوارق.

(**قوله: ولا يقصد به الإظهار**) فلا يصدق عليه تعريف المعجزة، فلا يكون جامعًا.

(**قوله: قلت إن القوم... إلخ**) أي: لا نسلم أن كرامة الولي معجزة لنبيه حقيقة، بل يعدونه معجزة بطريق التشبيه.

(**قوله: الإرهاصات**) وهي التي صدرت عن النبي قبل نبوته.

(**قوله: هذا الإمكان... إلخ**) الظاهر أن المراد بالإمكان هنا هو الإمكان

---

(١) تقدم تخريجه.

اللغوي، وهو القدرة بالنظر الصحيح على التوصل إلى العلم بمطلوب خبري.

* قال محمد الشريف: **(قوله: يدخل فيه سحر المتنبئ)** أي: أثر السحر، وهذا على تقدير أن يكون فاعل القصد من يدعي الرسالة كما هو الظاهر المتبادر، فإن عبارة القصد مما لم تسمع في حقه تعالى، وأيضًا لا يعلم حاله تعالى في الأمور الجزئية حتى يحكم أنها مرادة أو غير مرادة.

(قوله: وأيضًا إظهار الشيء فرع وجوده) فيه بحث، فإنه يقال: المتسيد يظهر السيادة، والفقير المتكلف يظهر الغنى، والعدو المنافق يظهر المحبة، وغير ذلك مع أن الواقع ها هنا قصد الإظهار، وهو مما لا يتفرع على الوجود.

(قوله: والحق له أن السحر... إلخ) أقول: هذا سهو ظاهر، فإن المراد من الخوارق: ما لا يكون له سبب ظاهر حتى لا يأتي به كل أحد، والساحر إذا طار في الهواء مثلاً لا يرى سببه، وسائر الناس لا يقدرون عليه مع أنهم يقصدونه فيعد خارقًا، بخلاف الإسهال بعد شرب السقمونيا؛ فإنه يرى سببه، فيقدر كل أحد أن يأتي به مع أن كلية قوله: «كلما باشرها أحد... إلخ» أيضًا ممنوع، فإن لبعض الأنفاس الخبيثة دخلاً تامًا فيه كما للأنفاس الشريفة مدخلاً في الدعوات كما هو المجرب.

(قوله: فإن قلت: كرامة الولي... إلخ) هذا مبني على ما اعتبره من أن فاعل القصد هو مدعي الرسالة كما هو الظاهر.

(قوله: هذا الإمكان هو الإمكان الخاص) فيه أنه يلزم حينئذٍ أن يكون كل شيء دليلاً لما عداه من الأمور النظرية سواء كان مناسبًا أو غير مناسب، فإن التوصل على مذهب الأشاعرة بإرادة الله تعالى فقط بدون الإعداد والإيجاب، وهذا ممكن عقيب كل نظر صحيح وفاسد، وإذا كان النظر صحيحًا مناسبًا لبعض الكسبي وغير مناسب لما عداه من النظريات يلزم أن يكون على هذا دليلاً بالنسبة إلى الجميع.

وأجيب بأن المراد من الإمكان: أن يمكن لكل أحد؛ أي: يمكن بحسب العادة المستمرة.

*** قال الشارح: [وقيل: قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر،**

فعلى الأول: الدليل على وجود الصانع هو العالم، وعلى الثاني: قولنا: العالم حادث، وكل حادث له صانع. وأما قولهم: الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، فبالثاني أوفق. وأما كونه موجبًا للعلم، فللقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده تصديقًا له في دعوى الرسالة كان صادقًا فيما أتى به من الأحكام، وإذا كان صادقًا يقع العلم بمضمونها قطعًا، وأما إنه استدلالي: فلتوقفه على الاستدلال، واستحضار أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات، وكل خبر هذا شأنه فهو صادق، ومضمونه واقع].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وقيل)** إشارة إلى أن المرضي هو الأول كما لا يخفى.

(قوله: يستلزم لذاته) أي: لا يكون بواسطة مقدمة غريبة؛ إما غير لازمة لإحدى المقدمتين وهي الأجنبية، أو لازمة لإحداهما بطريق عكس النقيض.

وإنما ذكر الضمير[1] تنبيهًا على أن للصورة مدخلاً في الإنتاج كالمادة، والمشهور في تعريفه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، وإنما عدل عن المشهور.

وترك قيد «متى سلمت» إما لأن هذا القيد لتعميم هذا التعريف لما عدا البرهان، والتعميم هاهنا غير مقصود، أو لأن قيد الاستلزام يغني عن هذا القيد؛ لأن معنى الاستلزام العقلي هو كون الشيء بحيث متى وجد في الذهن وجد الآخر فيه، وظني أن نكتة الترك هو الثاني.

(قوله: هو العالم) قال الفاضل المحشي: هذا الحصر مبني على أن المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فقط لا ما يعمه، والنظر في نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلاً لكن لا يخفى أنه خلاف الظاهر والاصطلاح، فإنهم يقسمون الدليل إلى مفرد وغيره. تمَّ كلامه.

وقوله: «فإنهم. . . . إلخ» دليل كونه خلاف الظاهر والاصطلاح، ولا يبعد أن يقال: هذا الحصر إضافي لا حقيقي؛ يعني: هو العالم دون قوله:

---

(١) أي: أورد الضمير مذكرًا.

«العالم حادث وكل حادث له صانع» فلا ينافي تقسيم الدليل إلى مفرد وغيره من المركبات الغير المرئية.

وفيه: إن صحة هذا التقسيم مبنية على أن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه، فلا يصح حينئذٍ الحصر الإضافي أيضًا؛ إذ يلزم أن يكون مثل قولنا: «العالم حادث وكل حادث له صانع» دليلاً على وجود الصانع على الأول أيضًا، وتعميم النظر فيه على وجه لا يتناول المقدمات المرئية فقط غيرمتصورة[١]، تدبر.

(قوله: هو الذي يلزم من العلم به.... إلخ) المراد بالعلم في الموضعين: التصديق اليقيني، بقرينة أن التعريف للدليل، وأن إطلاق العلم على مطلق التصديق خلاف العرف واللغة[٢]، فخرج الحد والأمارة.

قال الفاضل المحشي: يرد عليه ما عدا الشكل الأول؛ لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الأول وبين علم النتيجة لا بيِّنًا وهو ظاهر، ولا غير بيِّن؛ لأن معناه خفاء اللزوم، والخفاء بعد الوجود. تمَّ كلامه.

وأنت تعلم أن معنى «غير بيِّن» هو الاحتياج إلى الوسط دون خفاء اللزوم، وأن الخفاء بمعنى الاحتياج إلى الوسط لا يستدعي الوجود، على أن

---

(١) لك أن تقول: إن عدم التناول فيه بالمعنى العام المذكور للمقدمات المرتبة مقطوع به، وإلا يلزم تحصيل الحاصل، فالتعميم على الوجه الذي لا يتناول المقدمات المرتبة متصور بل هو واقع، وقد يناقش فيه بأن تحصيل الحاصل المحال إنما يلزم لو كانت المقدمات المرتبة مرتبة قبل النظر، الذي قصد التوصل به إلى المطلوب الخبري، الذي بصدد تحصيله الآن، ولزومه ممنوع هذا إذا أريد بها المقدمات المرتبة وحدها، ولما إذا أريد بها المقدمات المأخوذة مع الترتيب فيستحيل النظر فيها، وبه صرح - قُدس سره - في «الحواشي العضدية»، وفيه مجال بحث بعد تدبر.

(٢) فيه: إن العلم من الألفاظ المشتركة فلا يصح أخذه في التعريف بدون قرينة واضحة، وما ذكر من كون التعريف للدليل، وكون الإطلاق على مطلق التصديق خلاف الصرف واللغة هو القرينة، لا يصح للقرينة في مقام التعريف.

المراد باللزوم هو اللزوم بطريق النظر[١] مأخوذة مع جميع ما يحتاج إليه في الإنتاج، والأقيسة كلها إذا اعتبرت مع ما يحتاج إليه في بياناتها بينة الإنتاج، وبه صرح - قُدس سره - في «شرح المواقف» في بحث النظر، تدبر[٢].

(قوله: فبالثاني أوفق) لأن المقدمات المرئية قطعية الاستلزام بخلاف المفرد، فإنه ليس بتلك المثابة، وإن كان يمكن أن يقال: إن العالم بشرط النظر في أحواله؛ أعني: الحدوث أو الإمكان مع الحدوث بطريق التوسيط بين طرفي المطلوب غير منفك عن المقدمات المرتبة، ويستلزم العلم بوجود الصانع.

قال الفاضل المحشي: ولايذهب عليك إن هذا شامل للمقدمات بخلاف الأول على ما أخذه الشارح، والعلم لا يوافق الخاص في باب التعريف. تمَّ كلامه.

وأنت خبير بأن نسبة الثالث إلى الثاني كنسبته إلى الأول في العموم والخصوص، فلا يوافق الثاني أيضًا فضلاً عن أن يكون أوفق، تأمل.

(قوله: وأما كونه موجبًا.... إلخ) اعلم أن ها هنا أيضًا[٣] أمران:

أحدهما: إن خبر الرسول يوجب العلم.

والثاني: إن العلم الحاصل به نظري، والوجوه المذكورة في بيانهما إما استدلالات كما هو الظاهر أو تنبيهات.

(قوله: من الأحكام) أي: مطلقًا سواء كانت اعتقادية أو عملية تبليغية أو غير تبليغية.

(قوله: فلتوقفه على الاستدلال واستحضار... إلخ) قد يقال: إن هذا من قبيل القياس الخفي، والقضايا التي قياساتها معها، تدبر.

---

(١) لا خفاء في أن المراد باللزوم المذكور في التعريف الثالث هو اللزوم بطريق النظر، ولا شك أن المراد بالنظر هو النظر في نفسه أو ما يعمه والنظر في أحواله، وعلى الثاني يرجع إلى المعنى الأول، وعلى الأول يكون مباينًا للأول، تأمل.

(٢) وجه التدبر: إنه إذا كان المراد باللزوم المعنى المذكور، يلزم ألا يكون تقسيم لزوم الدليل إلى بيِّن وغير بيِّن صحيحًا.

(٣) مثلما سبق في التواتر.

* قال العصام: **(قوله: وقيل: مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر)** أسقط القول عن التعريف، والمشهور قول مؤلف لا غناء المؤلف عن القول، ولم يعكس؛ لأن الجار أنسب بالمؤلف، ولا يخفى أن النظر في الدليل العقلي دون اللفظي، فحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يناسب المقام على أن ما قيل: إن المؤلف الملفوظ يستلزم القول المعقول بواسطة أن الملفوظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة إلى العالم بالوضع مع إنه تكلف سمج لا يتم؛ لأن المراد بالاستلزام: الاستلزام في الواقع لا في العلم؛ إذ لا استلزام فيه في غير الشكل الأول، ولا يلزم من القول الملفوظ، وإن استلزم العلم بالقول المعقول تحقق قول آخر؛ لأن التعقل لا يستلزم التحقق.

نعم يمكن أن يقال: إن المراد باستلزام القول الملفوظ قولاً آخر استلزام مدلوله، فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف اللفظ بحال معناه على المسامحة المشهورة، ولك حينئذٍ أن تريد بالقول الآخر أيضًا القول الملفوظ، وإن اشتهر أن القول الآخر لا محالة محمول على المعقول؛ إذ التلفظ بالدليل لا يستلزم التلفظ بالمدلول، ويرد عليه أن هذا اصطلاح المنطقيين دون أرباب الكلام، فلا يناسب قوله.

وقيل: لأنه يشعر بأن القائل من أهل الكلام، وأن هذا ليس تعريف الدليل، بل هو تعريف قسم منه، وهو القياس الأعم من الدليل بالمعنى الأخص، إلا أن يقال: هذا التعريف أخص من تعريف القياس المنطقي، وهو تعريف للبرهان على ما حققه شارح «مختصر ابن الحاجب» وأيده الشارح بأنه حذف منه ما يذكر في كتب المنطق من قولهم: «متى سلمت» وإنما أسقط؛ لئلا يتناول غير البرهان، وبهذا ظهر وجه آخر لكون التعريف السابق للدليل بالمعنى الأخص.

قيل: في تذكير ضمير لذاته تذكر أن للصورة مدخلاً في الاستلزام، وأن المستلزم هو أمر وجداني، ونوقش بأن المستلزم للقول الآخر بحسب الواقع ليس إلا القضايا؛ إذ الصورة هي الأمر العقلي الحاصل من الترتيب، وليس متحققًا كالقضايا، وليس بشيء؛ لأن كلية الكبرى وإيجاب الصغرى مثلاً

من دواخل الهيئة، وهي أمور متحققة داخلة في اللزوم حتى لو انتفت لم تستلزم القضايا قولاً آخر.

(قوله: وأما قولهم: الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر) المراد بالموصول: هو الكاسب لاشتهار أن الدليل هو الكاسب، فلا ترد أمور يلزم من العلم بها العلم بشيء آخر من غير نظر.

والمراد بالعلمين هما: التصديقان، فخرج المعرف، وفيه ما عرفت أو اليقينيات، وأورد عليه خروج ما عدا ما هو على طريقة الشكل الأول والقياس الاستثنائي، ويمكن دفعه بأن المراد: لزوم العلم منه بعد العلم بوجه الدلالة، وعلى هذا لو أريد باللزوم في التعريف الثاني اللزوم في العلم لتمَّ، ويكون أوفق بكون هذا التعريف أوفق به.

(قوله: فللقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده تصديقًا له في دعوى الرسالة... إلخ) لا حاجة إلى قوله: «تصديقًا له» لاندراجه في المعجزة.

ومعنى قوله: «وإذا كان صادقًا» يقع العلم بمضمونها قطعًا، وإذا كان معلوم الصدق؛ إذ صدق المتكلم لا يوجب العلم بحكم أتى به ما لم يعلم، فيجب أن يؤول قوله: «كان صادقًا» فيما أتى به من الأحكام أيضًا بذلك؛ ليتكرر الأوسط، والمراد بما أتى به الأحكام التبليغية كما يشعر به قوله: «أتى به».

وقيل: هي المتبادرة من الأحكام، وبهذا ظهر ضعف ما قيل: إن العلم بصدقه في الأحكام التبليغية؛ لأنه لو لم يصدق لبطل دلالة المعجزة، وأما في غيرها فلأنه ثبت بالأدلة القطعية عصمته عن الذنوب، فلا يكون كاذبًا، وذلك لما مرَّ من أمر ذي اليدين، وقوله: «**أنتم أعلم بأمور دنياكم**»[1] ويجب تخصيص ما أتى به بما أتى به عمدًا لا سهوًا على ما عليه الجمهور، خلافًا للأستاذ ومن تبعه، والظاهر أن خبر الرسول في إفادته العلم ليس مما يتوقف على الاستدلال، بل من قبيل قضايا قياستها معها، فتأمل.

---

(١) تقدم تخريجه.

* قال الكفوي: **(قوله: أنسب بالمؤلف)** أي: من القول.

ووجه الأنسبية: **إمَّا** ما ذكره في حاشيته على «شرح الشمسية» من أن القول الذي هو جنس القياس بمعنى المركب المراد منه ما يدل جزء لفظه على جزء معناه، وهو بهذا المعنى لا يتعدى بكلمة من بخلاف المؤلف، فإنه بمعنى ألف فيتعدى بها، **وإمَّا** ما ذكره السيد الشريف في «شرح المواقف» من أنه إذا قيل: «قول من قضايا» يتوهم أن المراد قول من جملة القضايا من قبيل فرد من الأفراد، وإن ضعفه هذا المحشي في الحاشية المذكورة بوجهين:

أحدهما: إن العبارة المتعارفة في هذا المعنى قضية من قضايا أو قول من أقوال.

والثاني: إن الجمع في هذا المعنى يكون بمعناه لا بمعنى ما فوق الواحد، كما هو المقرر في مجموع تعريفات أهل الميزان، فإن هذين الوجهين لا ينافيان التوهم والأنسبية.

(قوله: ولا يخفى أن النظر) أي: نظر أصحاب هذا التعريف وبحثهم، وهم المنطقيون إنما هو في الدليل العقلي دون اللفظي، وفيه: إن نظرهم بالذات وإن كان في المعقولات إلا أن لهم شغلاً بالألفاظ أيضًا لتوقف الإفادة، والاستفادة عليه كما قالوا، ولذا جعلوا مباحث الألفاظ من أجزاء المنطق، فحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يكون خارجًا عن مقامهم، ولعل هذا هو المدار للتسليم بقوله: «على أن ما قيل... إلخ».

(قوله: على أن ما قيل... إلخ) الظاهر المناسب للمقام أن يقال: على أن الحمل المذكور غير صحيح في نفسه، فإن المؤلف الملفوظ لا يستلزم قولاً آخر، وأما ما قيل: إن المؤلف الملفوظ... إلخ.

(قوله: مع أنه تكلف) لعل وجه التكلف هو أنه يلزم حينئذٍ إثبات الواسطة في الاستلزام، وهو منافٍ لقولهم: «لذاته» إلا أن يقال: المراد منه هو الاستلزام بلا واسطة مقدمة أجنبية كما في قياس المساواة، والمعقول ليس بأجنبي بالنسبة إلى الملفوظ، ولا يخفى ما فيه من البُعد والتكلف.

(قوله: لأن التعقل... إلخ) أي: تعقل الدليل لا يستلزم التحقق؛ أي:

تحقق القول الآخر، ويحتمل أن يكون المعنى أن تعقل الدليل لا يستلزم تحققه حتى يستلزم تحقق القول الآخر.

(**قوله: إذ التلفظ**) تعليل لقوله: إن القول الآخر لا محالة محمول... إلخ.

(**قوله: ويرد عليه**) أي: على الشارح.

(**قوله: وإن هذا**) عطف على «أن هذا» أي: يرد عليه أيضًا أن هذا ليس تعريفًا للدليل، مع أن مقتضى سوق كلامه أنه تعريف له بل هو تعريف قسم من الدليل؛ وذلك لأن الدليل منقسم إلى القياس والاستقراء والتمثيل كما في «المواقف»، وهذا تعريف للقياس خاصة فلا يناسب إيراده ها هنا.

(**قوله: الأعم من الدليل بالمعنى الأخص**) مجرد تفصيل في المقام لا مدخل له في الكلام، والدليل بالمعنى الأخص هو ما يفيد اليقين.

(**قوله: إلا أن يقال**) استثناء من قوله: «الأعم».

(**قوله: وهو**) أي: ذلك التعريف الأخص.

(**قوله: على ما حققه... إلخ**) حيث قال: الاستلزام لذاته يخرج غير البرهان، فإن غيره لا يستلزم لذاته شيئًا، فإنه لا علاقة بين الظن وبين شيء لانتفائه مع بقاء سببه.

(**قوله: وبهذا ظهر وجه آخر**) وهو ترك قيد متى سلمت مقدماته.

(**قوله: إذ الصورة... إلخ**) فيه: إن كونها أمرًا عقليًّا غير متحقق في الخارج لا يستلزم عدم المدخلية في الاستلزام؛ إذ الاستلزام بين الشيئين لا يقتضي تحققهما في الخارج.

(**قوله: في اللزوم**) الظاهر في الاستلزام.

(**قوله: وفيه ما عرفت**) من أن إطلاق العلم على مطلق التصديق يخالف العرف والشرع واللغة.

(**قوله: ويمكن دفعه... إلخ**) وقد يجاب عن الإيراد المذكور بأن المراد لزوم نفس المدلول لا نفس الدليل بحسب الخارج، ولفظ العلم مقحم، وبأن المراد باللزوم هو الثبوت والحصول، وبأن المراد هو اللزوم اللغوي، وهو عدم

الانفكاك بعد المقارنة، فالعلم بالنتيجة بعد الحصول من تلك الأشكال لا ينفك عن العلم بها، وبأن المراد هو اللزوم مع اعتبار جميع شرائط الإنتاج، وبأن التعريف المذكور لفظي لا يضره خروج بعض الأفراد، وبأن ما عدا الشكل الأول ليس بدليل حقيقة، وإطلاق الدليل عليه باعتبار اشتماله على الدليل؛ أي: الشكل الأول، وبأن الدليل هو الأشكال مع دلائل إنتاجها لا وحدها، فهذه أجوبة ثمانية في الكل تعسف وتكلف ينتفي عنه طبيعة التعريف، ومع ذلك في الكل فساد يظهر بالتأمل.

وها هنا جواب تاسع ذكره بعض الأفاضل، وهو أن كل واحد من التعريفات الثلاثة مبني على اصطلاح، فلا يضر خروج ما عدا الشكل الأول على الاصطلاح الثالث كما لا يضر خروج الإشكال بالكلية عن الأول، والمفرد والمقدمات المتفرقة عن الثاني، وهذا أقل تعسفًا من الكل، وإن ورد عليه أيضًا أنه لم يعرف اصطلاح على إطلاق الدليل على الشكل الأول فقط، فتدبر.

(**قوله: فيجب أن يؤول... إلخ**) فيه: إن قوله فللقطع داخل على قوله: «كان صادقًا» وذلك كافٍ في تكرر الأوسط بل لا يصح تأويله بذلك؛ إذ يصير المعنى حينئذٍ من أظهر الله المعجزة على يده مقطوع بكونه معلوم الصدق، وليس المراد ذلك كما لا يخفى.

(**قوله: وبهذا ظهر**) أي: بكون قوله: «أتى به» مشعرًا بكون المراد الأحكام التبليغية ظهر ضعف ما قيل: حيث عمم المراد من الأحكام التبليغية وغيرها، أو المعنى وبعدم إيجاب صدق المتكلم للعلم بحكم أتى به ما لم يعلم صدقه.

ووجه الضعف حينئذٍ أن قول القائل فلا يكون كاذبًا لا يستلزم المدعي؛ إذ غاية ما يلزم منه صدقه لا كونه معلوم الصدق إلا أن يقال: مراد القائل أنه لا يكون كاذبًا بل يكون معلوم الصدق، فإن ثبوت العصمة عن الذنوب بالأدلة القطعية يفيد العلم بالصدق بالنسبة إلى العلم بتلك الأدلة القطعية.

(**قوله: عن الذنوب**) أي: المنافية للنبوة، ومنها الكذب كما قيل.

(قوله: وذلك لما مرَّ) أي: ويكون المراد بما أتى به من الأحكام التبليغية ثابت لما مرَّ من أمر ذي اليدين، وحاله من مخالفته لقوله ﷺ: «**كل ذلك لم يكن**»[(١)] بقوله: «بعض ذلك» قد كان، وتصديقه ﷺ إياه في ذلك؛ إذ لو كان قوله ﷺ معلوم الصدق لم تصح تلك المخالفة والتصديق.

وفيه: إن تجويز كذب الرسول ﷺ، ولو في غير التبليغية اجتراء عظيم وجسارة جسيمة في حقِّه ﷺ بل يجب تأويل كلامه بما يخرجه عن الكذب، بمثل ما نقل عن الشيخ أكمل الدين في «شرح المشارق» حيث قال: معناه لم أشعر بشيء من ذلك، ويدل على ذلك ما روي أنه ﷺ أقبل على القوم، فقال: «**أحق ما يقول ذو اليدين**»[(٢)] كما لا يخفى على من تأمل في القولين، وأما قوله ﷺ: «**أنتم أعلم بأمور دنياكم**»[(٣)] فمما لا يفيد شيئًا في المقام كما لا يخفى على ذوي الأفهام.

* قال ولي الدين: **(قوله: ولا يخفى... إلخ)** هذا شروع في الرد على المحشي الخيالي.

(قوله: على أن ما قيل... إلخ) قائله المحشي الخيالي.

(قوله: ولك حينئذٍ) أي حينئذٍ أريد استلزام القول الملفوظ استلزام مدلوله.

(قوله: قيل... إلخ) قائله المحشي الخيالي.

(قوله: وفيه ما عرفت) يريد به قوله: «وفيه نظر لما في «المواقف»... إلخ».

(قوله: وأورد... إلخ) المورد المحشي الخيالي.

(قوله: وبهذا ظهر ضعف... إلخ) هذا رد على المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: يستلزم لذاته)** إنما لم يقل: «لذاتها» إشارة إلى دخل الصورة في الاستلزام.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) تقدم تخريجه.

فإن قلت: التعريف يعم المعقول والملفوظ، مع أن تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول.

قلت: بل يستلزمه بناءً على أن التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة إلى العالم بالوضع، هذا في القول الأول، وأما القول الأخير فيختص بالمعقول؛ إذ لا يجب تلفظ المدلول.

(قوله: هو العالم) هذا الحصر مبني على أن المراد بالنظر فيه: النظر في أحواله فقط لا ما يعمه، والنظر في نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلاً، لكن لا يخفى أنه خلاف الظاهر والاصطلاح، فإنهم يقسمون الدليل إلى مفرد وغيره.

(قوله: هو الذي يلزم من العلم به) المراد من العلم: التصديق بقرينة أن التعريف للدليل، فيخرج الحد بالنسبة إلى المحدود والملزوم بالنسبة إلى اللازم، ومن لزومه من آخر كونه ناشئًا وحاصلاً منه كما هو مقتضى كلمة «من»، فإنه فرق بين اللازم للشيء واللازم من الشيء، فتخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية أخرى بديهية أو كسبية، لكن يرد عليه ما عدا الشكل الأول؛ لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الأول وبين علم النتيجة لا بينًا وهو ظاهر، ولا غير بيِّن؛ لأن معناه خفاء اللزوم، والخفاء بعد الوجود، وأيضًا يرد عليه المقدمات التي تحدث منها النتيجة، وهي بعينها واردة على التعريف الثاني، اللهم إلا أن يراد بالاستلزام واللزوم ما يكون بطريق النظر بقرينة أن التعريف للدليل.

(قوله: فبالثاني أوفق) لكن يمكن تطبيقه على الأول، فإن العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع، ولا يذهب عليك أن هذا شامل للمقدمات بخلاف الأول على ما أخذه الشارح، والعام لا يوافق الخاص في باب التعريف، وتخصيصه مثل الأول خروج عن مذاق الكلام، والصواب تعميم الأول.

(قوله: تصديقًا له) يريد أن الخارق الدال على الصدق هو الذي قصد به التصديق، وأما ما يظهر على يد مدعي الألوهية من الخوارق فليس بتصديق له؛ لأن كذبه معلوم بالأدلة القطعية، فهو استدراج له وابتلاء لغيره.

(قوله: كان صادقًا فيما أتى به من الأحكام) إذ لو جاز كذبه في ذلك عقلاً لبطل دلالة المعجزة، هذا خلف هذا في الأمور التبليغية، وأما في سائرها فالوجه في إيجابه للعلم بها، هو أنه ثبت بالأدلة القاطعة عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبًا.

(قوله: فلتوقفه على الاستدلال) قيل: إذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج إلى ترتيب هذا النظر، وأجيب بأن تصور المخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره أيضًا بالواسطة، والكل غلط؛ لأن تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيًا.

نعم! تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيًا، لكن الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته، ونظيره أن ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان المتغير بديهي، فتأمل.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: إنما لم يقل: لذاتها... إلخ)** يعني: في إيراد الضمير الواحد المذكر الراجع إلى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التأليف، إشارة إلى أن للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلاً في استلزامه لنتيجة.

ولا يخفى أنه إن أريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلاً، كما هو المتبادر لا يصح التعريف إلا على مذهب الحكماء والمعتزلة، وإن أريد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقليًا أو عاديًا يصح على رأي الأشاعرة أيضًا.

والمراد بقوله: «لذاته» ألا يكون بواسطة مقدمة غريبة إما أجنبية كما في قياس المساواة، أو لازمة لإحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض، وباقي القيود ظاهرة.

(قوله: فإن قلت: التعريف... إلخ) يعني: إن القوم اتفقوا على أن تعريف الدليل بأنه مؤلف من أقوال يشمل الدليل الملفوظ والمنقول على ما ذكر في الكتب، مع أن تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول، فكيف يصح قولهم بالشمول؟!

وبما حررنا ظهر ألا حاجة إلى أن يقال: أي: يجب أن يعمها بناء على أن الملفوظ من مواد المعرف كالمعقول، ولا يرد أيضًا ما قيل: إن الأولى أن يقول بدل التعريف: المعرَّف بالفتح.

وما قيل: إن النظر إنما هو في الدليل العقلي دون اللفظي، فحمل التعريف على ما يعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام؛ لأن مقصود المحشي ليس أن تعريف الدليل ها هنا محمول على ما يعم اللفظي والعقلي، بل المراد أن تعميمه كيف يصح.

(قوله: قلت... إلخ) حاصله: إن تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة إلى العالم بالوضع؛ بمعنى: إن التلفظ آلة لملاحظة ذلك التعقل بالنسبة إلى العالم بالوضع، وليس المقصود من التلفظ إلا إحضار ذلك التعقل في الذهن، فالملفوظ المستلزم ها هنا هو المعاني إلا أنه في قالب الألفاظ، فيصدق عليه أنه مؤلف يستلزم لذاته قولاً آخر؛ بمعنى: إنه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزمه العلم بمطلوب خبري.

غاية ما في الباب: أن يكون الاستلزام بالنسبة إلى بعض الأشخاص، وليس المراد أن الملفوظ يستلزم المعقول، وهو يستلزم المدلول، فالملفوظ يستلزم المدلول؛ لأن لازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام لذات، بل لمقدمة أجنبية؛ إذ ليس تعقل الملفوظ إلا تعقل معانيه، فليس ها هنا قياس الملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم ما ذكر. فتأمل!

(قوله: هذا في القول الأول) أي: هذا التعميم والشمول للملفوظ، والمعقول إنما هو في لفظ القول المذكور في أول التعريف الذي هو دليل، وأما لفظ القول المذكور في آخره الذي هو مدلول، فهو مختص بالمعقول؛ إذ لا يجب تلفظ المدلول، فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل، ولا من تعقله، والأظهر أن يقال هذا في المؤلف.

أما القول: فهو مختص بالمعقول هذا، والحق أن إطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل في الحقيقة؛ أعني: المفعول.

(قوله: هذا الحصر... إلخ) أي: الحصر المستفاد من تعريف المبتدأ

بلام الجنس، وهو أن الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبني على أن يكون المراد بالنظر فيه في قوله: «ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه» النظر في أحواله وصفاته بأن يطلب من أحواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب إثباته حاصل للمحكوم عليه، ويترتب مقدمتان إحداهما من الوسط الحال المطابق إثباته، ويحصل منهما المطلوب الخبري.

وأما إذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في أحواله وفي نفسه على ما هو الظاهر، فلا يصح الحصر؛ إذ يلزم حينئذ أن يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب أيضًا دليلاً؛ لأنه يمكن أن يتوصل بالنظر في نفس تلك المقدمات بأن يترتب ترتيبًا صحيحًا مستجمعًا لشرائط الإنتاج إلى المطلوب الخبري، وأما المقدمات المأخوذة مع الترتيب، فلا يصدق عليه التعريف أصلاً؛ إذ لا معنى للنظر فيه، كذا حققه السيد السند ـ قدس سره ـ في «حاشية شرح المختصر العضدي» «وشرح المواقف» وبما ذكرنا ظهر فساد ما زعم الفاضل الجلبي في حل قوله: حتى يلزم كون المقدمات؛ أي: كون المقدمات المرتبة أو ترتيبها دليلاً.

(قوله: حتى يلزم كون... إلخ) متعلق بالمنفي لا النفي.

(قوله: لكن لا يخفى أنه خلاف الظاهر... إلخ) يعني: لا يخفى أن كون المراد من النظر فيه النظر في أحواله فقط أنه خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر العموم بل أن يكون في نفسه كما هو المتبادر من الظرفية، وخلاف الاصطلاح؛ لأنهم متفقون على انقسام الدليل إلى المفرد وغيره، وعلى التقدير المذكور يكون مختصًا بالمفرد على ما مرَّ، فلا يصح الإرادة المذكورة، فلا يصح الحصر الذي ذكره الشارح.

وأجيب بأن الحصر في قوله: هو العالم ليس هو حقيقيًا بل بالإضافة إلى مثل قولنا: العام حادث، وكل حادث فله صانع.

والحاصل: إن الدليل على التعريف الأول هو العالم؛ أي: ليس قولنا: العالم حادث كل حادث فله صانع؛ يعني: المقدمات المأخوذة مع الترتيب، فلا ينافي تقسيم الدليل على التعريف الأول إلى المفرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع الترتيب.

قال بعض الفضلاء: فيه أن صحة هذا التقسيم مبنية على أن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه فلا يصح، حينئذ حصر الإضافي أيضًا؛ إذ يلزم أن يكون مثل قولنا: العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلاً على وجود الصانع على الأول أيضًا.

أقول: إن أراد أنه يلزم أن تكون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلاً على الأول، فاللزوم ممنوع؛ إذ لا معنى للنظر فيه، وإن أراد أنه يلزم أن تكون المقدمات بدون اعتبار الترتيب دليلاً، فاللزوم مسلم، وهو لا ينافي الحصر المذكور؛ إذ الحصر بالنسبة إلى المقدمات اللزومية مع الترتيب. تأمل، وللفاضل الجلبي في هذا المقام مقال لا يعبأ به.

قال الفاضل المحشي: الحصر ها هنا إضافي بالنسبة إلى المقدمات المأخوذة مع الترتيب؛ لأنه اعتبر في التعريف إمكان التوصيل، ولا إمكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب؛ إذ لا يتصور فيه عدم التوصل، ولا يخفى أنه إنما يتم على تقدير أن يكون المراد بالإمكان الإمكان الخاص، ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل إنما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلاً، والأشاعرة ينكرونه على ما مرَّ.

(قوله: المراد بالعلم التصديق... إلخ) يعني: إن العلم من الألفاظ المستعملة لمعانٍ متعددة، والمراد ها هنا هو: التصديق بالقرينة الحالية، وهي أن المقام مقام التعريف للدليل، فإنه لا يطلق إلا على الموصل إلى التصديق، والقرينة إذا دلت على تعيين المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله في التعريف، فخرج عن التعريف المعرفات بالنسبة إلى معرفاتها، وكذا الملزومات التصورية بالنسبة إلى لوازمها البينة، فإنها إنما تستلزم تصوراتها لا التصديقات بها.

وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الجلبي: من أن مثل هذه القرينة مما لا يلتفت إليه في التعريفات، وإلا فيمكن تعميم كل تعريف بالأخص، وتخصيص كل تعريف بالأعم حتى يحصل المساواة، وفيه من الفساد ما لا يخفى، فإن هذا الاعتراض ناشئ من عدم الفرق بين الأعم والمشترك، وليس ها هنا تخصيص الأعم بل تعيين المشترك، وهو جائز. تأمل.

ثم المراد بالتصديق: أما اليقين، أو ما يشمل الظن أيضًا بناءً على أنهم قد يخصون الدليل بالبرهان، وقد يجعلونه شاملاً للأمارة أيضًا.

(قوله: وبلزومه... إلخ) عطف على قوله: «بالعلم» أي: المراد بلزوم العلم أن يكون ذلك العلم الآخر حاصلاً منه، بأن يكون علة له بطريق جري العادة أو التوليد أو الإعداد، فخرجت القضية الواحدة المستلزمة علمها للعلم بقضية أخرى كالعلم بالنتيجة، فإنه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بديهية أو كسبية، وإنما وصف القضية الثانية بقوله: «بديهية أو كسبية» إشارة إلى عدم كون العلم بها حاصلاً من العلم بالقضية الأولى؛ لأنها حاصلة بالبديهة أو بالنظر.

ولم يظهر لي فائدة توصيف القضية الأولى بالوحدة، فإن كل قضيتين فرضنا يستلزم العلم بهما العلم بإحداهما، من غير أن يكون علة لإحداهما، فهما خارجتان أيضًا بهذا القيد، وأما القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين؛ إذ اللزوم ها هنا إنما هو بين المعلومين بحسب الصدق، لا بين العلمين؛ لأنا نعقل القضية مع الغفلة عن عكسها.

قال الفاضل المحشي: فيه بحث؛ لأنا إذ رأينا شخصًا أسود ذا شكل مخصوص، فإنا نحكم أولاً بوجود سواده وشكله، ثم نحكم ثانيًا بوجوده، وكذا إذا رأينا إنسانًا يقاوم الأسد، فإنا نحكم أولاً بمقاومته الأسد، ثم نحكم ثانيًا بشجاعته، وأمثال ذلك لا يعد ولا يحصى.

ولا شك أن العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان حاصلاً من العلم بالقضية الأولى، فلا يخرج أمثال ذلك من التعريف إلا بأن يعتبر قيد النظر فيه، على ما يذكره في قوله: «اللهم إلا أن يراد... إلخ». انتهى.

أقول: العلم في الصورة المذكورة ليس حاصلاً من العلم بالقضية الأولى فقط، بل هو حاصل بانضمام قضية أخرى، وهي كل أسود موجود، وكل من يقاوم الأسد فهو شجاع، حتى إنه لو فرض عدم العلم بالمقدمة الثانية، لم يحصل له العلم بتلك القضية أصلاً، فإن كان بطريق الحدس فهو داخل في

قوله: «وأيضًا يرد عليه... إلخ» وإن كان بطريق النظر، فهو من أفراد الدليل فعدم خروجها مطلوب.

(قوله: لكن يرد عليه ما عدا الشكل الأول... إلخ) يعني: وإن اندفع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكره لكن نقضه جمًّا بما عدا الشكل الأول، والقياس الاستثنائي غير مندفع؛ إذ لا لزوم بين العلم بالمقدمات على غير هيئة الشكل الأول وبين علم النتيجة، وإن كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الأمر، لا بينًا وهو ظاهر، ولا غير بيِّن؛ لأن معناه خفاء اللزوم، وألا يكون تصور الطرفين كافيًا في الجزم باللزوم، بل محتاجًا إلى غيره، وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيها، وإلا لامتنع تحقق العلم بها بدون العلم بنتائجها كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه القائمتين.

والحاصل: إن اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بيِّنًا كان أو غير بيِّن، والتفرقة أيما تظهر في العلم باللزوم، وما أورده بعض الفضلاء من أن معنى غير البين هو الاحتياج إلى الوسط دون خفاء اللزوم، وأن الخفاء بمعنى: الاحتياج إلى الوسط لا يستدعي الوجود فبيِّن البطلان؛ إذ لو لم يستدعِ غير البين وجود اللازم لما كان قسمًا من اللازم.

والجواب عن النقض المذكور أن تفطن كيفية الاندراج شرط الإنتاج في كل شكل، فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تفطن كيفية الاندراج، ولا شك حينئذ في تحقق اللزوم في جميع الأشكال.

ويمكن أن يقال: إطلاق الدليل على الأشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة، وهو الشكل الأول كما ذكره السيد السند في «حاشية شرح المختصر العضدي» أن حقيقة الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه.

ووجه الدلالة: إن موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه، ولا شك أن كلا الأمرين منحصر في الشكل الأول، فمن لاحظ الأشكال الباقية باعتبار اشتمالها على الأول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين العلمين.

(قوله: وأيضًا يرد عليه.. إلخ) يعني: يرد على هذا التعريف، وكذا على السابق؛ أعني: قوله: «مؤلف من قضيتين... إلخ» أنهما غير ما تعين لصدقهما على المقدمات التي تلزم منها النتيجة بطريق الحدس، وهو أن تجد المبادئ المرتبة في الذهن، فتنتقل منها إلى المطلوب سرعة، مع أنها ليست بدليل؛ لأنه مختص بما يقع فيه الحركتان؛ أعني: الحركة من المطلوب إلى المبادئ الغير المرتبة، ثم منها مرتبة إلى المطلوب.

(قوله: اللهم إلا أن يراد... إلخ) فحينئذ لا انتقاض بها لفقدان النظر فيه؛ لأنه عبارة عن الحركتين المذكورتين، والحركة الثانية مفقودة في الحدس، وإنما قال: «اللهم» إشارة إلى ضعفه؛ لأن الاستلزام عام بظاهره، ولا قرينة على تخصيصه، وجعل المعرف قرينة على تخصيص المعرف غير معقول، نعم إنه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مرَّ. تأمل هذا.

لكن بقي شيء، وهو أن الأليق بالبيان أن يذكر المحشي أولاً أن المراد باللزوم من آخر كونه ناشئًا... إلخ، ثم يذكر أن المراد بالعلم التصديق؛ لأن اللزوم مقدم في الذكر على العلم، ويخرج الملزومات التصورية والتصديقية بالنسبة إلى لوازمها بقيد واحد.

(قوله: فبالثاني أوفق... إلخ) لأن لزوم العلم بشيء آخر من غير أن يتوقف على أمر إنما هو من المقدمات المأخوذة مع الترتيب دون المفرد، والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب.

(قوله: لكن يمكن تطبيقه على الأول... إلخ) يعني: يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الأول، على ما يشعر به إيراد صيغة أفعل التفضيل بأن يقال: المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر، والدليل المفرد بشرط النظر في أحواله يستلزم المطلوب الخبري، فإن العلم بالعالم من حيث الحدوث بأن يتوسط بين طرفي المطلوب، فيقال: العالم حادث، وكل حادث له صانع يستلزم العلم بأن العالم له صانع.

(قوله: ولا يذهب عليك... إلخ) حاصله: إنه على تقدير إرادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق أيضًا؛ لأن هذا التعريف ـ أعني: «ما يلزم من

العلم به. . . إلخ» ـ على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب، سواء كانت متفرقة أو مرتبة، بخلاف التعريف الأول على ما أخذه الشارح من أن المراد بالنظر فيه النظر في أحواله، فإنه غير شامل للمقدمات، فيكون هذا التعريف أعم منه، فلا يكون مطابقًا له؛ لأن معنى مطابقة التعريفين أن يكونا متساويين، وها هنا ليس كذلك.

ومن قال: المراد بالمقدمات المقدمات المرتبة فقد قصر النظر، فلا تكن من القاصرين، وإنما قال في باب التعريفات: لأن العام يوافق الخاص في باب التصديقات؛ لأن الحكم على العام حكم على الخاص.

(قوله: وتخصيصه مثل الأول. . . إلخ) جواب سؤال مقدر بأن يقال: المراد أنه يمكن تطبيق هذا التعريف على الأول بأن يراد من اللزوم اللزوم بشرط النظر في أحواله، ولا شك أنه، حينئذ لا يصدق على المقدمات، فيحصل التطبيق.

وحاصل الجواب: إن تخصيص هذا التعريف مثل الأول خروج عن مذاق الكلام؛ إذ لا قرينة ظاهرة الدلالة على إرادة اللزوم بشرط النظر، فأين التخصيص بالنظر في أحواله فهو تكلف في التكلف، ولهذا قال: خروج عن مذاق الكلام.

(قوله: والصواب تعميم الأول. . . إلخ) يعني: إن الصواب تعميم تعريف الأول بأن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه وأحواله، فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات، فيحصل التطبيق، ولا يكون على خلاف الظاهر والاصطلاح أيضًا؛ ولذا حكم بأن التعميم صواب.

(قوله: يريد أن الخارق الدال. . . إلخ) المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله: «تصديقًا له» أي: يريد الشارح من قوله: «تصديقًا له» الإشارة إلى أن الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي أظهره الله تعالى على يده قصدًا منه إظهار صدقه عند الخلق، أما الخارق الذي لم يقصد الله به إظهار صدقه كالخارق الذي يظهر على يد المتأله، فإنه لم يقصد به إظهار صدقه؛ لأن كذبه معلوم بالجزم، فإن حاله من الحدوث والاحتياج مكذب لمقاله، بل قصد به

الاستدراج له والابتلاء لغيره في الاعتقاد به كالخارق الذي يظهر على يد المتنبئ.

ولا يكون موافقًا لدعواه فإنه لم يقصد به تصديقه، بل قصد به إهانته فإن قيل: من أين يعلم أنه قصد به التصديق أم لا.

قلت: من القرائن، فإنه إذا ظهر أمر خارق موافق للدعوى على يد مدعي النبوة علم أنه قصد به إظهار التصديق، وإذا فقد شيء من ذلك بألا يكون خارقًا، أو لا يكون موافقًا، أو لا يكون على يد مدعي النبوة علم أنه لم يقصد به التصديق.

(قوله: إذ لو جاز كذبه... إلخ) هكذا ذكره السيد السند ـ قدس سره ـ في «شرح المواقف» حيث قال: أجمع أهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الأنبياء عن تعمد الكذب فيما دلَّ المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة، وما يبلغونه من الله تعالى إلى الخلائق؛ إذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلاً لأدى إلى إبطال دلالة المعجزة، وهو محال. انتهى كلامه.

وفيه بحث؛ **أما أولاً**: فلأن المعجزة إنما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على صدقهم في الأحكام الباقية، وإلا لزم عليهم إظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم، فعلى تقدير جواز كذبهم في الأحكام الآتية لا يلزم إبطال دلالة المعجزة، فالوجه أنه إذا دل المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة، وقد ثبت بالأدلة القطعية أن الأنبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم في الأحكام التبليغية وغيرها.

وأما ثانيًا: فلأن دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية، والجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية، فجواز الكذب عقلاً لا يستلزم إبطال دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فإنا نجزم بأن جبل أحد لم ينقلب ذهبًا مع جوازه عقلاً.

ويمكن الجواب بأن المراد بقوله: إذ لو جاز كذبه عقلاً أنه لو جاز وقوع كذبه عقلاً، ولا شك أن إمكان نقيض العلوم العادية في نفسه، وإن لم يكن

منافيًا لها، لكن جواز وقوعه بدلها مناف لها على ما بين في محله، أو نقول: إن هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من أن دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية، وإظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور لله تعالى، وإن لم نطلع على وجه استحالته.

(قوله: هذا في الأمور التبليغية... إلخ) يعني: إن هذا الدليل على تقدير تمامه إنما يدل على أن خبره يوجب العلم في الأمور التبليغية، والمدعي عام وهو أن خبر الرسول سواء كان في الأمور التبليغية أو غيرها يوجب العلم، والوجه في إيجاب خبر الرسول العلم فيما عداها هو أنه يثبت بالأدلة القطعية أن النبي معصوم، فلا يكون كاذبًا في إخباراته؛ لأنه ذنب.

(قوله: قيل: عليه إذا تصور مخبره... إلخ) وقائله: مولانا صلاح الدين الرومي.

وحاصل كلامه: إن خبر الرسول من حيث إنه خبر من غير أن يلاحظ معه حال المخبر يحتاج في إفادته العلم إلى الاستدلال بأنه خبر الرسول، وكل ما هو خبر الرسول، فهو صادق، إما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بأنه رسول وأنه خبر الرسول، فإيجابه العلم بديهي غير محتاج إلى ترتيب المقدمات، فإن من سمع قوله ﷺ: «**البينة على المدعي واليمين على من أنكر**»[1] وعلم أنه خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بدون أن يحتاج إلى استحضار تينك المقدمتين، بخلاف ما إذا سمعه ولم يعلمه بأنه خبر الرسول، ولم يلاحظه بهذا الوجه فإنه يحتاج إليه.

(قوله: وأجيب... إلخ) وحاصله: إن تصور المخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة، وهو موقوف على الاستدلال بأن هذا المخبر ادعى الرسالة، وأظهر المعجزة وكل من شأنه هذا، فهو رسول فيتوقف خبره في كونه صادقًا أيضًا على الاستدلال بالواسطة؛ لأن الخبر في كونه صادقًا موقوف على تصور مخبره بأنه رسول، وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال،

---

(١) أخرجه الدارقطني (٤/ ٢٠٦)، وابن عساكر (٣٢/ ٧١)، والبيهقي (٢٠٣٢٤).

والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء، فالخبر في كونه صادقًا موقوف على الاستدلال، فيكون إفادته العلم استدلاليًا.

وفيه: إن الاستدلالي ما حصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه، وإلا لزم أن يكون تصوره بوجه الرسالة استدلاليًا.

قال الفاضل المحشي: فيه بحث؛ لأن تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليًا بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة فيه على ما ذكر في «شرح المواقف». انتهى.

أقول: المذكور في «شرح المواقف» أنا ندعي أن ظهور المعجزة يفيد علمًا بالصدق، وأن كونه مفيدًا له معلوم لنا بالضرورة العادية، وهذا الكلام إنما يدل على أن العلم بإفادته ضروري عادي، وكون إفادة الدليل معلومًا بالضرورة لا يقتضي أن يكون العلم بالمدلول ضروريًا، والعجب أن ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية أو عقلية، وهو يؤكد الاستفادة من الدليل، فكيف زعم منه دلالته على كونه حاصلاً بالضرورة.

(قوله: والكل غلط) أي: السؤال والجواب غلط؛ لأن تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيًا، فلا يصح السؤال وهو ظاهر، ولا الجواب بأنه يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة؛ لكونه موقوفًا عليه بلا واسطة، وذلك لأنه مع تصوره بأن مخبر هذا الخبر رسول، وأن هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة أخرى؛ أعني: كل ما هو خبر الرسول، فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر رسولاً صادقًا في دعوى الرسالة، ولا يكون خبره صادقًا، فثبت أن العلم بأن هذا الخبر صادق استدلالي موقوف على استحضار المقدمتين؛ أي: هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق.

(قوله: نعم تصور الخبر... إلخ) بيان لمنشأ غلط السائل والمجيب؛ يعني: إن تصور خبر الرسول من حيث إنه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول أو من قبل نفسه استدلالي يحتاج في صدقه إلى استحضار المقدمتين السابقتين، وتصوره بعنوان أنه خبر بلغه الرسول من الله

تعالى إلى الخلق، وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ، فهو في الحقيقة خبر الله بلغه إلى الخلق يجعل صدقه بديهيًا، ولا يحتاج إلى دليل فباعتبار عنوان يحتاج إلى الاستدلال، وباعتبار عنوان آخر غير محتاج، والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فغلطا.

ألا يرى أن تصور خبره ﷺ بأن عذاب القبر حق من حيث إنه خبره بدون ملاحظة أنه مبلغ له يفيد العلم الاستدلالي، وموقوف على استحضار تينك المقدمتين، ومن حيث إنه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب، والنقائص بجعل صدقه بديهيًا، ويفيد العلم الضرروي من غير احتياج إلى الدليل.

قال الفاضل المحشي: إن قوله: «تصور المخبر بالرسالة» لا يجعل صدق الخبر بديهيًا، نعم، وذلك لأن تصور مخبره هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول، ولما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيًا كما ذكره، لزم أن يكون صدقه في الصورة الأولى أيضًا بديهيًا؛ لأن الرسالة في الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر، وهذه الملاحظة هي منشأ البداهة على ما ذكره.

أقول: إن أراد أن تصور المخبر بأنه رسول سواء كان في هذا الخبر أولاً بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه، فهو مما لجواز أن يتصور المخبر بوجه الرسالة، وأنه رسول من الله مع تصور الخبر بأنه من قبل نفسه، وإن أراد أن تصور المخبر باعتبار أنه رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه، فالملازمة مسلمة لكن المحشي إنما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديهيًا على التقدير الأول. فتأمل.

(قوله: لكن الكلام... إلخ) استدراك لدفع توهم ناشئ عن سابقه، وهو أنه يجوز أن يكون مراد السائل من قوله: «إذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج إلى الترتيب» أنه إذا تصور مخبر الخبر باعتبار أنه رسول في هذا الخبر، وليس له مدخل في ذلك إلا من حيث الرسالة، والتبليغ يكون صدق الخبر بديهيًا من غير احتياج إلى الترتيب المذكور، فحينئذ يرجع إلى أن تصور الخبر بعنوان ما

بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيًا، فحينئذ يكون السؤال والجواب صحيحًا.

وحاصل الدفع: إن كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث ذاته؛ أي: من حيث إنه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه أو غيره يدل على ذلك قوله: وهو ـ أي: خبر الرسول ـ يوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل؛ أي: «ما بلغه الرسول يوجب... إلخ».

ولا شك أن صدقه بهذا الاعتبار استدلالي يحتاج إلى استحضار تينك المقدمتين على ما مرَّ، فحينئذ لا معنى للاعتراض بأن خبره بعنوان ما بلغه يجعل صدقه بديهيًا، ولا يحتاج إلى الترتيب المذكور.

(قوله: ونظيره... إلخ) يعني: إن نظير ما ذكر من أن اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدق الخبر بديهيًا، واستدلاليًا أنه إذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن الأوصاف العارضة له المقتضية لحدوثه، وأثبت له الحدوث، فيقال: العلم حادث يكون ثبوت الحدوث له نظريًا محتاجًا إلى النظر، وإذا لوحظ بوصف التغير.

ويقال: العالم المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيًا غير محتاج إلى الدليل مع أن الحكم في كلا الحالين على ذات العالم، لكن بحسب اختلاف العنوان اختلاف الحال في البداهة والكسبية، وبما قررنا لك ظهر أن ما قاله الفاضل المحشي من أن قوله: ومن حيث عنوان المتغير بديهي؛ إذ لا بد فيه من ملاحظة الكبرى أيضًا، وهي قولنا: وكل متغير حادث.

ولا شك أن ملاحظة الكبرى بعد الصغرى هو النظر، والاستدلال ليس بشيء فمنشؤه قلة التدبر، نعم يرد عليه أنه إنما يكون بديهيًا لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيًا، وليس كذلك بل يحتاج في إثباته إلى إثبات أن ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه، لكن المناقشة في المثال ليس من دأب المحصلين.

* قال بعض المحققين: **(قوله: ولا يخفى أنه إن أريد... إلخ)** إن أراد بهذا الكلام الاعتراض بأنه لا يشمل مذهب الأشاعرة فأنت خبير بعدم وروده؛ لأن أرباب هذا التعريف هم الحكماء لا الأشاعرة على ما عرفت سابقًا، وإن أراد تحقيق المقام فتصديره بلفظ لا يخفى عدم ملائمته له؛ إذ

الظاهر المتبادر منه الاعتراض، والأولى أن يقول بدله: «ولا يذهب عليك».

(قوله: أو لازمة لإحدى المقدمتين... إلخ) كما في قولنا: «جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر» وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر المنتج؛ لقولنا: «جزء الجوهر جوهر» فإنه بواسطة عكس نقيض الكبرى إلى قولنا: «كل ما يجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر».

(قوله: لأن مقصود المحشي... إلخ) نسب إلى المولى المحشي هنا حاشية وهي هذه، على أن الاعتراض على هذا التقدير لا يختص بهذا التعريف، بل يرد على التعريف الأول أيضًا بأن يقال: إنه يجب أن يعم الملفوظ لكونه من أفراد المعرف مع أنه لا يعمه؛ إذ لا يقع النظر في الملفوظ، تأمل. انتهى.

ولفظ هذا التقدير إشارة إلى تقدير كون التعريف ها هنا محمولاً على المعنى الأعم.

(قوله: بمعنى أنه كلما تلفظ... إلخ) لا يخفى أنه ما لم يرَ المعاني المستلزمة للقول الآخر في تلك الألفاظ كيف يعلم المطلوب الخبري، فالمقدمة المذكورة واسطة على أن العلم بالوضع أيضًا واسطة أخرى، فكيف يكون الاستلزام لذاته؟

(قوله: أن يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب... إلخ) نقل عن المولى المحشي هذا شامل للمقدمات الغير المرئية والمقدمات المرئية، لكن لا تعتبر مع ترتيبها، فتأمل. انتهى.

قال ـ قدس سره ـ في «حواشي الأصول»: يشمل التعريف حينئذٍ ثلاثة أمور: المفرد الذي من إذا نظر في أحواله أوصل إلى المطلوب الخبري كالعالم، والمقدمات التي هي بحيث إذا رتبت أدت إلى المطلوب الخبري، والمقدمات المرتبة وحدها؛ أي: مع قطع النظر عن الترتيب، وأما إذا أخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها، هذا ووجه التأمل فيما نقل عنه التفطن لوجه قوله: «لكن لا تعتبر مع ترتيبها» ويمكن أن يكون وجهه: إن التعليل بقوله: «لأنه يمكن أن يتوصل بالنظر... إلخ» لا يساعد شموله للمقدمات المرتبة؛ إذ

قوله بأن يرتب ترتيبًا صحيحًا. . . إلخ إما أن يراد به ترتيب مغاير للترتيب الواقع فبهذا، وهو ظاهر البطلان؛ إذ المرتب لا يترتب مرة أخرى بشيء من الترتيبات، وإما إن يراد الترتيب الواقع فيها، فيلزم تحصيل الحاصل، فتأمل.

(قوله: ظهر فساد. . . إلخ) لأنه توهم أنه حين التعميم يدخل في التعريف الدليل المنطقي الذي هو عبارة عن مجموع المادة والصورة، وذلك توهم فاسد؛ لأن الدليل الأصولي سواء خصص بالنظر في أحواله أو عمم بما يشمل النظر في نفسه أيضًا مباين للدليل المنطقي.

(قوله: فلا يصح الإرادة المذكورة) لا يخفى على من راجع كتب الأصول حصرهم الدليل في المفرد، كما أنهم يقسمونه تارة إلى المفرد والمركب، فلا بد من أن يقال: ها هنا اصطلاحان:

أحدهما: المفهوم المذكور مرادًا منه النظر في أحواله فقط، والحصر بناء عليه.

وثانيهما: المفهوم المذكور بناء عليه، وهذا هو الجواب الحق الذي لا محيص عنه فاتبعه. أفاده عبد الرسول.

(قوله: تأمل) يمكن أن يكون وجهه أن الحصر الإضافي يجب فيه اعتقاد المخاطب على أحد الأنحاء الثلاثة المشهورة على ما تقرر في محله، وإذا خصص التعميم المذكور بالأحوال، ونفس النفس على ما هو حاصل تقرير المولى المحشي لا يعتقد ولا يفهم من التعريف المذكور كون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلاً حتى يصح الحصر الإضافي بالنسبة إليها، نعم لو عمم بحيث يشمل النظر في الأجزاء أيضًا يتوهم كونها دليلاً، ولكن لا يصح حينئذٍ الحصر بالنسبة إليها.

(قوله: ولو سلم. . . إلخ) يعني: أولاً لا نسلم أن المراد بالإمكان الإمكان الخاص، فلا يتم ما ذكره، ولو سلم أن المراد به الإمكان الخاص فلا نسلم أنه لا يتصور عدم التوصل؛ أعني: لا نسلم وجوب التوصل حتى ينتفي الإمكان الخاص به؛ إذ وجوب التوصل؛ أعني: امتناع الانفكاك عقلاً مذهب

الحكماء والمعتزلة لا الأشاعرة القائلين بأن التوصل بعد النظر أيضًا ليس واجبًا عقلاً، بل هو أمر عاديٌ فقط.

(قوله: ربما حررنا لك... إلخ) إن قلت: ليس مراد الفاضل الحلبي كون الأمر ها هنا كذلك، بل إن جعل المعرف قرينة لإصلاح التعريف بأي وجه كان لا يصح، وإلا فلا نقص في شيء من التعريفات، ولكن قرينة على التخصيص والتعميم أيضًا.

قلنا: لك أن تقول ها هنا اعتراضان:

أحدهما: عدم صحة استعمال المشترك في التعريف.

وثانيهما: عدم المساواة بين المعرف والمعرف.

والمعرف يصلح قرينة لتعيين المراد من المشترك المستعمل في التعريف، فهو يدفع الاعتراض الأول، ومنه يتفرع دفع الثاني أيضًا، وأما دفع الثاني ابتداء بالقرينة المذكورة فلا فرق بينه وبين دفعه بالتخصيص والتعميم، وها هنا دفع الثاني ليس ابتداء، بل متفرع على دفع الأول، ولعل السؤال المذكور مروجه الأمر بالتأمل.

(قوله: يستلزم العلم بهما العلم بإحداهما... إلخ) هذا وإن كان مشهورًا بين العلماء، لكن التحقيق أن العلم بإحداهما ليس لازمًا للعلم بمجموعهما؛ إذ معنى كون المجموع مستلزمًا لشيء أن يكون لكل من أجزاء ذلك المجموع دخل في الاستلزام، وليس العلم بمجموع القضيتين بالنسبة إلى العلم بإحداهما، كذلك؛ إذ ليس للعلم بالأخرى دخل في الاستلزام للعلم بتلك الإحدى، وعلم تلك الإحدى ليس أيضًا مستلزمًا لنفسه؛ لأن الشيء لا يستلزم نفسه، فلا استلزام أصلاً في الحقيقة للعلم بالقضيتين للعلم بإحداهما، فالتقييد بالواحدة إشارة إلى عدم الاستلزام في هذه الصورة، وقد صرح بهذا بعض المدققين.

(قوله: والتفرقة) أي: بين البين وغير البين.

(قوله: وإنما تظهر في العلم باللزوم) بأنه إن احتاج العلم إلى أمر غير تصور الطرفين فغير البيِّن وإلا فالبيِّن، وأما في أصل اللزوم الذي هو عبارة عن امتناع الانفكاك فلا تفرقة بينهما.

(قوله: وإن الخفاء بمعنى الاحتياج... إلخ) أي: لا نسلم أولاً أن غير البين بمعنى: خفاء اللزوم، بل بمعنى الاحتياج إلى الوسط، ولئن سلمنا لكن لا نسلم أن خفاء اللزوم؛ بمعنى: عدم ظهوره المقتضي لوجوده، بل الخفاء بمعنى: الاحتياج إلى الوسط، وعلى التقديرين الاحتياج إلى الوسط لا يستدعي وجود اللزوم، بل يصدق بعدمه أيضًا، ولما كان مآل كلا القولين عدم استدعاء غير البين وجود اللزوم رد المولى المحشي عليهما بقوله: «إذ لو لم يستدع غير البين... إلخ».

(قوله: والجواب عن النقض المذكور... إلخ) هذا والجواب الآتي مأخوذان مما ذكره بعض الفضلاء حيث قال: نقول: المراد ما يلزم من العلم به إن اعتبر في دلالته من شرائط العلم بالمدلول، وقد صرح في «شرح المقاصد» بأن جميع الأشكال مع ملاحظة جهة الإنتاج والتفطن بكيفية الاندراج متساوية في الجلاء. انتهى.

وزاد على هذا وقال: أو نقول: هي دلائل باعتبار اشتمال كل منها على الشكل الأول كما علم من رده إليه، أو نقول: لا نسلم أنها دلائل مطلقًا، بل إنما هي دلائل بالنسبة إلى من علم استلزامها للمطلوب إما بالفطرة أو الدليل على ما تقرر في النظري، والضروري من التفاوت بين الناس هذا.

(قوله: لأنه عبارة عن الحركتين) على ما ذهب إليه المحققون من أن الفعل المتوسط بين المعلومات والمجهولات في الاستحصال هو مجموع الحركتين؛ إذ به يتوصل من المعلوم إلى المجهول فهو الفكر، وأما الترتيب اللازم للحركة الثانية فليس فكرًا عندهم، وذهب المتأخرون إلى أن الفكر هو ذلك الترتيب الحاصل من الحركة الثانية؛ لأن حصول المجهول من مبادئه يدور عليه وجودًا وعدمًا، كذا في حواشيه قدس سره لـ«شرح المطالع».

(قوله: غير معقول) لأنه يؤدي إلى عدم نقض شيء من التعريفات بعدم المساواة.

(قوله: إنما هو من المقدمات المأخوذة مع الترتيب) نفى ها هنا أمر، وهو أن معنى موافقة التعريفين: مساواتهما، والحال أنه قد أخذ في التعريف

الثاني اللزوم بين المعلومين، وفي هذا التعريف أخذ اللزوم بين العلمين، وأيضًا أخذ في الثاني استلزام القول المؤلف للقول الآخر، وفي هذا أخذ اللزوم منه وفرق بين اللزوم للشيء واللزوم منه، ويمكن دفعه بأن كل قضيتين يستلزمان قولاً لآخر، فالعلم بهما يلزم منه العلم بالقول الآخر وبالعكس فتساويا، فتأمل.

(**قوله: بأن يتوسط... إلخ**) فيه إشارة إلى دفع ما قاله المحشي المدقق من أن العلم بالعالم من حيث الحدوث غير كافٍ في حصول العلم بالصانع، بل لا بدَّ من العلم بأن كل حادث فله صانع، ووجه الدفع: إن المراد بالنظر: النظر الاصطلاحي، وهو يستلزم الكبرى أيضًا.

(**قوله: حاصله... إلخ**) أي: فلا معنى لتعبير الشارح بأوفق الدال على ثبوت الموافقة للأول، بل الصواب أن يقول: إنما يوافق الثاني.

(**قوله: فقد قصر النظر**) لأنه إما أن يريد بالمقدمات المترتبة: المقدمات مع الترتيب كما يقتضيه آخر كلام ذلك القائل، فيرد عليه أن النظر ليس في المجموع؛ لاستحالة ترتيب المرتب، أو يريد بها نفس المقدمات بدون الترتيب، فيرد عليه أنه كما هو شامل لها كذلك شامل للمقدمات المتفرقة، وهذا يرد على الشق الأول أيضًا، فالتخصيص بالمقدمات المترتبة تقصير.

(**قوله: إذ لا قرينة ظاهرة الدلالة**) لم يقل؛ إذ لا قرينة دالة؛ لأن كونه تعريفًا للدليل وقول المصنف يوجب العلم الاستدلالي وإن كان قرينة، لكنها قرينة خفية الدلالة على إرادة اللازم بشرط النظر كما لا يخفى.

(**قوله: ولذا**) أي: لكون التعميم متضمنًا للفوائد الثلاث من حصول التطبيق، وعدم كونه مخالفًا للظاهر والاصطلاح.

(**قوله: أو لا يكون على يد مدعي النبوة**) بألا يكون مدعيًا لشيء أصلاً، وحينئذٍ لا يتصور إظهار التصديق؛ لأنه فرع الدعوى، أو يكون مدعيًّا للألوهية، وحينئذٍ يخلق مع خارقه ما يجعل الخارق غير دال على صدقه كالحدوث والاحتياج، فعلم أنه لم يقصد إظهار التصديق.

(**قوله: لا على صدقهم في الأحكام الباقية**) فيه أن دلالة المعجزة على

صدقهم في دعوى الرسالة تتضمن دلالتها على صدقهم في الأحكام التبليغية أيضًا؛ وذلك لأن معنى دعوى الرسالة أني مرسل من الله بهذه الأحكام؛ إذ الإرسال لا يكون إلا بشيء، فكيف يمكن دلالة المعجزة على صدقه في دعوى الرسالة بدون دلالتها على صدقه في المرسل به؟ .

(قوله: على ما بين في محله) في «شرح المواقف» احتمال العاديات للنقيض؛ بمعنى: لو فرض نقيضه واقعًا بدلها لم يلزم من ذلك النقيض محال لذاته؛ لأن تلك الأمور العادية ممكنة في ذواتها، والممكن لا يستلزم شيء من طرفيه محالاً لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع في العلم العادي للنقيض؛ وذلك لأن الاحتمال الأول راجع إلى الإمكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذاتها، والاحتمال الثاني هو أن يكون متعلق التمييز محتملاً لأن يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال أو في المآل، والاحتمال الثاني هو المنفي عن العلوم العادية كالعلوم المستندة إلى الحس، وثبوت الاحتمال الأول لا يقدح في شيء منها. انتهى.

(قوله: وإن لم نطلع على وجه استحالته) في «شرح المواقف» فإن دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقًا وهو محال، وإلا لانفك المعجز عما يلزمه من دلالته القطعية على مدلوله، وهو أيضًا محال. انتهى.

(قوله: لا ما يتوقف عليه) أي: من غير حصول **منه** وإلا فما حصل بالاستدلال كيف لا يتوقف عليه؟ ثم ما يتوقف عليه ولم يحصل منه أعم من ألا يحصل من شيء، كالتصديق البديهي المتوقف على تصور طرفيه الغير الحاصل منه أو يحصل من شيء آخر غير ما يتوقف عليه كما فيما نحن فيه.

(قوله: وإلا لزم أن يكون تصوره... إلخ) أي: وهو باطل للزوم اكتساب التصور من التصديق، وفيه بحث؛ لأن العلم بثبوت العنوان للموضوع من قبيل التصديقات فلا يلزم المحذور، فتأمل.

(قوله: لا يقتضي أن يكون العلم... إلخ) بل الظاهر أنه يقتضي كون المدلول غير ضروري؛ أي: نظري، وذلك نظير الشكل الأول والقياس

الاستثنائي، فإن إفادتهما لنتيجتهما ضرورية مع أن النتيجة نفسها نظرية حاصلة منهما.

(قوله: على كونه) أي: كون صدق الرسول والفاضل المحشي، وإن لم يقل أن ظهور المعجزة دال على الصدق، بل على تصور المخبر بالرسالة، لكن تصحيح كلامه الأول بإرادة أنه إذا دلت المعجزة على الصدق فقد دلت على أن المخبر رسول فيتصور المخبر بالرسالة، فيستلزم ما ذكره الفاضل ما ذكره المولى المحشي.

(قوله: يجعل صدقه بديهيًا) نقل عن المولى المحشي وإن كان تصور عنوان أنه خبر بلغه الرسول من الله موقوفًا على التصديق بأن يقال: هذا خبر بلغه الرسول من الله، وليس خبره من عند نفسه، لكن من حصل له هذا التصديق ولو من الدليل وتصور الخبر بهذا العنوان يصير الحكم عليه بالصدق بديهيًا؛ لأن الحكم على خبر الله الذي بلغه الرسول بالصدق ليس بنظري. انتهى.

وفي قوله: «وإن كان تصور عنوان أنه خبر بلغه الرسول من الله موقوفًا على التصديق» إشارة إلى جواز استفادة التصور من التصديق، بل تصور المحكوم عليه بثبوت مفهوم المحكوم به له ذاتًا مستفاد من التصديق بالثبوت المذكور، وتحقيق ذلك أن تصور المحكوم عليه بما ذكر مستفاد من تصور التصديق المذكور لا من نفسه. أفاده عبد الرسول.

(قوله: فتأمل) وجه الأمر بالتأمل أن ما بحثه الأمر بالتأمل خارج عن طريق المناظرة؛ لأن الشارح مستدل، وقوله: «قيل عليه... إلخ» منع الصغرى دليله، والجواب إبطال لسنده المساوي بزعم المجيب، فقول الخيالي: «لأن تصور المخبر بالرسالة لا يجعل... إلخ» كلام على المنع، فلا وجه لإفراغه في قالب المنع كما صنعه الأمر بالتأمل، بل طريقه الإثبات، وأنى لنا به، بل مجرد كونه كلام المانع ذا احتمالين يصح أحدهما كافٍ لما هو بصدده، وبتأمل هذا يعلم أن ليس شيء من السؤال والجواب بغلط، فتنبه له إن كنت أهله، فإن شيئًا مما سيرده لا يجدي نفعًا بعد ما نبهتك عليه. انتهى مولانا خالد.

وقال بعض أهل التحقيق: يمكن أن يكون وجه التأمل أنه كاد ألا يصح حمل كلام الفاضل المحشي على الشق الثاني؛ لأنه علل الصدق بملاحظة الرسالة في الصورتين لا بملاحظة التبليغ. انتهى.

(قوله: أي من حيث إنه... إلخ) أشار بالتفسير إلى أن المراد من قوله: «من حيث ذاته» تجرد النظر عن كونه مما بلغه الرسول، لا تجرده عن إضافته إلى الرسول أيضًا.

(قوله: أو غيره) بالجر؛ أي: من غير ما بلغه الرسول بأن يكون من عند نفسه.

(قوله: لكن المناقشة في المثال... إلخ) لا يخفى ما بين التنظير والتمثيل من الفرق الواضح، وأن المشبه بالباطل أحق بالبطلان من المشبه به، فليس هنا مناقشة في المثال حتى يقال: إنها ليست من دأب المحصلين. انتهى خالد.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: التعريف يعم المعقول والملفوظ)** أي: يجب أن يعمهما؛ لأن الملفوظ من مواد المعرف كالمعقول، وإلا يكون بين أول الكلام وآخره تنافٍ يعرف بالتأمل، ولو قال: «المعرف» بدل «التعريف» لكان أولى.

(قوله: بل يستلزمه بناء على أن التلفظ يستلزم التعقل... إلخ) فيه أنه حينئذٍ لا يكون الاستلزام للذات، فلا يصدق التعريف عليه أيضًا، اللهم إلا أن يقال: المراد بالاستلزام للذات: ألا يكون بواسطة مقدمة أجنبية لا ألا يكون هناك واسطة أصلاً.

(قوله: إذ لا يجب تلفظ المدلول) أي: لا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله.

(قوله: فإنهم يقسمون الدليل إلى المفرد وغيره) تعليل لكونه خلاف الاصطلاح.

قيل: الحصر غير حقيقي، بل هو بالإضافة إلى مثل قولنا: «العالم حادث، وكل حادث فله صانع» فلا ينافي تقسيم الدليل إلى المفرد وغيره كالعالم، وقولنا: «كل مسكر حرام».

وأقول: لا شك أن قولنا: «كل مسكر حرام» مما يمكن التوصل بصحيح النظر في نفسه ولو بانضمام أمر آخر إليه إلى العلم بمطلوب خبري، فحينئذٍ يلزم أن يكون المراد بالنظر فيه: ما يعم النظر في أحواله[1] والنظر في نفسه، فيكون مثل قولنا: «العالم حادث، وكل حادث له صانع» دليلاً على وجود الصانع على الأول أيضًا، فلا يصح هذا الحصر، ولعل المحشي لهذا قال فيما سيأتي: فالصواب تعميم الأول فتأمل، والاعتراض ببعض المدلولات مدفوع بإرادة قيد الحيثية في تعريف الإضافيات.

(قوله: بقرينة أن التعريف للدليل) أو بقرينة كون لفظ العلم مشهورًا عندهم في التصديق.

(قوله: كونه ناشئًا وحاصلاً منه) إما بطريق جري العادة أو الإعداد أو التوليد.

(قوله: لكن يرد عليه ماعدا الشكل الأول) أجيب عنه بأن ليس المراد باللزوم ما هو المتعارف من امتناع الانفكاك أو وجوب تحقيق اللازم عند تحقيق الملزوم، بل الحصول والثبوت، فمعنى التعريف: إن الدليل هو الذي يحصل ويثبت من العلم به العلم بشيء آخر، وهو لا يقتضي ألا ينفك العلم بالمدلول عن العلم بالدليل.

ورد بأنه إن أريد بكونه بحيث يحصل من العلم به العلم بالمدلول أن يكون حصول علمه كافيًا في حصول العلم بالمدلول يلزم ألا يصدق التعريف إلا على ما هو بين الإنتاج، وإن أريد به أن يكون للعلم بالدليل دخل في حصول العلم بالمدلول يلزم أن يكون أجزاء الدليل دلائل بالنسبة إلى المدلول، على أن حمل اللزوم على هذا المعنى لا يعرى عن نوع تكلف، ويمكن أن

---

(١) معنى النظر في حاله: أن يجعل الحال محمولاً للدليل الذي هو موضوع المطلوب، وأخرى موضوعًا لمحموله بأن يقال: العالم حادث، وكل حادث فله محدوث؛ ليتوصل به إلى أن العالم له محدث أو في نفسه، فعلى هذا يكون الدليل مركبًا، وعلى الأول يكون مفردًا، ومعنى النظر في نفسه: أن يأتي ترتيب المقدمات الحاصلة بالعمل المذكور لينتج ذلك المطلوب.

يقال: المراد بالدخل ما هو بطريق النظر بأن يكون مرتبًا على الوجه المعروف فلا يرد الأجزاء.

(قوله: يستلزم العلم بالصانع) فيه أن العلم بالعالم من حيث حدوثه غير كافٍ في حصول العلم بالصانع، بل لا بد[1] من العلم بأن كل حادث له صانع أيضًا.

(قوله: شامل للمقدمات) أي: للمقدمات المرتبة، لا يخفى أن الثاني غير شامل لمثل العالم، فيكون الثالث أعم منه أيضًا، لكن في قوله: «والعام لا يوافق الخاص في باب التعريفات» بحث؛ إذ لو أريد بعدم موافقة العام للخاص في هذا الباب ألا يجوز التعريف بالعام فعلى تقدير تسليمه لا يضرنا، وإن أريد ألا موافقة بين التعريف العام لشيء وبين التعريف الخاص لذلك الشيء فممنوع؛ إذ التصادق في مادة موافقة ما بينهما في تلك المادة، إلا أن يراد بالموافقة المساواة في الصدق.

ولما كان حاصل هذا التعريف على ما وجهه المحشي هو أن الدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر على طريق النظر الذي هو ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مطلوب، والمتبادر[2] من لزوم الشيء من الشيء لزومه من نفسه فقط لا منه، ولا من حيث حال من أحواله، وحينئذٍ يكون مختصًا بالمقدمات المرتبة كان هذا أوفق بالثاني منه بالأول، فليتأمل.

(قوله: والصواب تعميم الأول) بأن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في أحواله كما مرَّ آنفًا.

ووجه الصواب: ما أشرنا إليه، فما مرَّ والله أعلم مع أن التخصيص خروج عن مذاق الكلام فيه أيضًا.

(قوله: قصد به التصديق) ويعلم ذلك القصد بالقرائن.

(قوله: هذا خلف) وذلك لأن الرسالة ثابتة بالمعجزة، وإذا كانت المعجزة باطلة كانت الرسالة باطلة، هذا خلف بل كفر.

---

(١) يمكن أن يكون المراد: إن العالم من حيث إنه حادث مع أن كل حادث له صانع.

(٢) لكن المتبادر من الأول أيضًا ذلك على ما لا يخفى.

(قوله: فلا يكون كاذبًا) لأن الكذب من الذنوب.

(قوله: إلى ترتيب هذا النظر) وهو أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات، وكل خبر هذا شأنه فهو ثابت ومضمونه واقع.

(قوله: بأن تصور المخبر موقوف على الاستدلال) أي: تصوره بالرسالة موقوف على الاستدلال؛ لأنه موقوف على العلم بثبوت الرسالة له، وهو إنما يحصل بالاستدلال.

(قوله: فيتوقف خبره أيضًا بالواسطة) فيه أن الاستدلالي[1] ما يستفاد من الاستدلال لا ما يتوقف عليه مطلقًا، وإلا لزم أن يكون التصوير المذكور استدلاليًا، ولا قائل بكون التصور استدلاليًا.

(قوله: نعم تصور الخبر بعنوان... إلخ) يمكن أن يكون مراد القائل هذا أيضًا يعرف بالتأمل.

(قوله: الملحوظ من حيث ذاته) مثلاً الصراط حق من جملة أخبار الرسول، وهو من حيث ذاته بدون ملاحظته بعنوان تبليغ الرسول مفيد للعلم الاستدلالي؛ لتوقفه على الاستدلال بأنه خبر الرسول، وكل ما هو خبر للرسول فهو صادق، فهذا صادق، وأما كون صدق الخبر بديهيًا باعتبار تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول فلا يستلزم بداهته بالاعتبار المذكور، والكلام في هذا المعنى.

* قال المرعشي: **(قوله: فيكون مثل قولنا: العالم حادث... إلخ)** إن أريد أن يكون هاتان المقدمتان مع الهيئة المخصوصة دليلاً فلا نسلم ذلك؛ لأن النظر لا يتعلق بنفسه ولا بأحواله، بل بجزئه الذي هو ذات المقدمات المعروضة للهيئة، صرح به أبو الفتح في «حاشية الحنفية» وإن أريد المقدمات بدون الهيئة فمسلم، لكن لا نسلم عدم صحة الحصر؛ إذ يجوز أن يكون الحصر بالإضافة إلى المقدمات المأخوذة مع الهيئة.

---

(١) لا يقال: «ليس المراد بالاستدلالي ها هنا معناه العرفي» لأنا نقول حينئذٍ: لا يلائم تفسير الاستدلالي بالحاصل بالاستدلال؛ أي: النظر في الدليل.

(قال الخيالي: فيخرج القضية الواحدة المستلزمة) فيه: إنه إذا علم إحدى القضيتين، فإما أن ينتقل الذهن منه إلى القضية الأخرى بينًا أو غير بين أو لا ينتقل، فإن كان الأول فقد نشأ علم الثاني من الأول فيصدق التعريف عليه، ولا يضره عدم كون نفس القضية الثانية من نفس الأولى، وإن كان الثاني فيخرج من قيد اللزوم مطلقًا، وأيضًا في صورة كون اللزوم بينهما نظريًا غير بين يخرج من قيد اللزوم مطلقًا كما يخرج، ما عدا الشكل الأول فلا وجه لإطلاق الكلام.

(قال الخيالي: لكن يمكن تطبيقه) بأن يعمم العلم به إلى العلم[1] بأحواله.

(قال الخيالي: من حيث حدوثه) أي: من حيث حدوثه واستدعاء حدوثه للصانع؛ يعني: بشرط العلم بهذه الأحوال المرتبة المأخوذة مع الهيئة، تدبر.

(قوله: بل لا بد من العلم... إلخ) بل لا بد من العلم بالترتيب والهيئة، ومن جعل الحيثية شرطًا لا وقتًا؛ إذ قولنا: كل إنسان متحرك الأصابع بشرط الكتابة مشروطة عامة بالمعنى الأول[2]، مادام كاتبًا مشروطة عامة بالمعنى الثاني.

فإن قلت: الحدوث ضروري للعالم.

قلت: نعم، لكن العلم به ليس بضروري والمشروط ذلك.

(قوله: أي: للمقدمات المرتبة) بل مع الهيئة أيضًا.

(قوله: لكن في قوله: والعام... إلخ) لما كان في قوله أيضًا تسليم عموم الثالث من الأول توهم منه تسليم قوله: «والعام لا يوافق الخاص» فاستدرك بقوله «لكن في قوله».

(قوله: ولما كان حاصل... إلخ) اعتذار عن حكم الشارح بأوفقية الثالث للثاني مع إمكان أوفقيته للأول.

---

(١) وإن كان الظاهر منه العلم بنفسه فقط أي العلم به من حيث حال من أحواله.

(٢) المراد من المعنى الأول والثاني هما المعنيان المذكوران للمشروطة العامة في كتب المنطق، فارجع إلى «شرح الشمسية» للقطب.

(قوله: والمتبادر من لزوم الشيء من الشيء لزومه من نفسه فقط... إلخ) الأولى والمتبادر من لزوم الشيء من متعلق الشيء لزومه من متعلق نفسه فقط؛ لأن متعلق نفسه من حيث حال من أحوالها.

(قوله: كان هذا أوفق بالثاني منه بالأول) فيه: إنه على هذا لا موافقة له للأول أصلاً؛ لأنه لا يصدق على المفرد فما معنى لفظ الأوفق إلا أن يلاحظ تعميم الأول.

(قال الخيالي: وتخصيصه مثل الأول) بأن يراد من العلم العلم بأحواله فقط، كما أريد من النظر فيه النظر في أحواله فقط.

(قوله: بأن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في أحواله) فيه: إنه بعد هذا التعميم لا يشمل المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة، والثالث يشمله، فالصواب زيادة التعميم إلى النظر في جزئه أيضًا.

ويراد الإمكان العام من جانب الوجود، وفيه أن الأول يشمل المقدمات المتفرقة والمرتبة بدون الهيئة بخلاف[1] الثالث، إلا أن يقال: تعميم العلم به إلى العلم به من حيث حال من أحواله بدخلهما؛ لأن الترتيب والهيئة حال للمقدمة.

(قوله: ووجه الصواب ما أشرنا إليه فيما مرَّ) وهو أنه إن لم يعمم يلزم خلاف الظاهر والاصطلاح؛ إذ لا يمكن تعميمه إلى المركب بدون تعميم النظر فيه إلى النظر في نفسه كما سبق.

(قوله: خروج عن مذاق الكلام) لأن مذاقه التعميم، وأما التخصيص بالعلم بنفسه وإن كان متبادرًا كما سيذكره المحشي قول أحمد، لكن الخروج منه إلى التعميم ليس خروجًا عن مذاق الكلام.

(قال الخيالي: وأما ما يظهر على يد مدعي الألوهية فليس بتصديق له) جواب نقض إجمالي، حاصل النقض أن دليلك جار في خبر مدعي الألوهية والمدعي، وهو إيجاب العلم متخلف، وحاصل الجواب منع جريان الدليل.

---

(١) فإنه لا يشتمل إلا على المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة.

فإن قلت: إنه يخرج بقيد المعجزة؛ لأن تعريفها السابق لا يصدق على الخارق الذي في يده.

قلت: هي مستعملة في جزء معناها، وهو الخارق للعادة؛ لئلا يلغو قوله: تصديقًا له في دعوى الرسالة.

فإن قلت: كيف يشتبه السائل، ويورد النقض مع أن قوله: «في دعوى الرسالة» يخرجه بلا شبهة، والسؤال لا بد أن يكون مبنيًا على شبهة؟

قلت: نعم لكن هذا النقض نقض مكسور، وهو النقض بترك بعض صفات الدليل بناء على أنه لا مدخل لذلك البعض في العلية، وها هنا المدعي إيجاب خبر الرسول العلم، فلو أقيم الدليل بدون ذلك القيد أثبته أيضًا.

وتقريره أن خبر الرسول خبر من أظهر الله الخارق على يده تصديقًا له في دعواه، وكل ما كان كذلك فهو معلوم الصدق، وينتج أن خبر الرسول خبر من هو معلوم الصدق... إلخ؛ لأن العقل يشهد أن كل من أظهر الله الخارق على يده تصديقًا له في دعواه، كان هو صادقًا في تلك الدعوى، وهذا الجواب جواب عن السؤال الأول أيضًا؛ لأن مدار الصدق كون الأمر خارقًا وكونه مقارنًا لقصد التصديق، وإنما انحصر صدق الخبر بدليل الخارق المقارن لقصد التصديق في خبر الرسول؛ لانتفاء قصد التصديق من الله تعالى في مدعي الألوهية والمتنبئ.

(قال الشارح: وإذا كان صادقًا يقع العلم بمضمونها) فيه بحث ظاهر؛ إذ الصدق لا يستلزم العلم؛ إذ رب صادق لا يقع الظن بمضمون ما أخبر به فضلاً عن العلم، والجواب أن المراد وإذا كان معلوم الصدق.

وحاصل الكلام في إثبات المرام أن خبر الرسول خبر من أظهر الله لنا المعجزة على يده تصديقًا له في دعوى الرسالة، وكل من كان كذلك فهو رجل معلوم الصدق ينتج أن خبر الرسول خبر رجل معلوم الصدق، وكل خبر رجل معلوم الصدق فهو معلوم الصدق، وكل معلوم الصدق فهو يوجب العلم بمضمونها ينتج أن خبر الرسول يوجب العلم بمضمونها.

(قال الخيالي: نعم، تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه

بديهيًا) اعلم أن تصور الخبر كذلك موقوف على الاستدلال؛ لأنه يتضمن تصور الخبر بالرسالة، وهو يتوقف على الاستدلال كما سبق في الجواب بادعاء أن هذا التصور يورث البداهة مع توقفه على الاستدلال، بناء على ما قاله المحشي قول أحمد من أن الاستدلال ما يستفاد من الاستدلالي لا ما يتوقف عليه مطلقًا يشير إلى غلط الجواب، كما أن صريح هذا الدليل يدل على غلط السؤال.

(**قوله: يمكن أن يكون مراد القائل)** هذا أيضًا يعرف بالتأمل، وفيه: إنه بهذا التحرير يتخلص سنده من البطلان في نفسه، لكن المعلل يحرر مدعاه بأن كلامنا في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته كما صرح به الخيالي، فيبطل صلاحية ذلك السند للسندية كما لا يخفى.

(**قال الخيالي: فتأمل)** لعل وجهه إشارة إلى أن ليس كل حد أصغر لوحظ بعنوان الحد الأوسط يكون ثبوت الحد الأكبر له بالبداهة، بل إذا كان ثبوت الحد الأكبر للحد الأوسط بديهيًا كما في المثال المذكور.

* قال شجاع الدين: **(قوله: يستلزم لذاته... إلخ)** هذا التعريف للمنطقيين، ومعنى استلزام القول المؤلف للقول الآخر عندهم: هو أنه إذا تحقق القول الأول في نفس الأمر تحقق القول الثاني قطعًا كما صرح به الشريف المحقق في حواشي «شرح العضد»، وحصول التصديق بالنتيجة عندهم يتوقف على حصول التصديق بالمقدمات ويحصل بعده إما بلا توقف على أمر آخر كما في الشكل الأول، أو بتوقف على شيء كما في الأشكال الباقية، فليس مرادهم بالاستلزام أن التصديق بالنتيجة يمتنع انفكاكه عن التصديق بالقول المؤلف.

ألا يرى أنهم قالوا: إن قولنا: «لذاته» احتراز عن توسط مقدمة أجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين، أو غير بينة لازمة لإحدى المقدمتين، وأدرجوا في التعريف القياس المستلزم للنتيجة بواسطة العكس المساوي لإحدى المقدمتين، وجعلوا التعريف شاملاً للصناعات الخمس، إذا عرفت هذا فاستلزام القياس الملفوظ للنتيجة بهذا المعنى إنما هو باعتبار معناه الذي هو القياس المعقول؛ لأن كونه قياسًا إنما هو باعتبار دلالته على القياس المعقول،

فكأنه قيل في تعريف القياس الملفوظ: إنه لفظ مؤلف من قضايا ملفوظة يستلزم معناه لذاته قولاً آخر.

وبه يندفع ما ذكره المحشي بقوله: «فإن ذلت... إلخ» لا بما ذكره من أن تلفظ القياس يستلزم معناه؛ لأن ذلك مبني على أن يكون المراد بالاستلزام: استلزام التصديق بالقول المؤلف للتصديق بالنتيجة؛ بمعنى: امتناع انفكاك التصديق بالنتيجة عن التصديق بالقول المؤلف، وقد عرفت بطلانه.

(قوله: لا يستلزم المدلول) الذي هو النتيجة.

(قوله: فيختص بالمعقول) أي: المراد بالقول الآخر هو القول المعقول.

(قوله: إذ لا يجب تلفظ المدلول) لأن تلفظ النتيجة غير لازم للقياس المعقول، ولا للملفوظ.

(قوله: المراد من العلم التصديق) فمعنى: التعريف أن الدليل هو الذي يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر.

(قوله: فيخرج الحد) أي: لا يصدق على الحد أنه يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر، بل إنما يصدق عليه أنه يلزم من تصوره شيء آخر.

(قوله: فتخرج القضية الواحدة... إلخ) لأن القضية الأخرى لازمة للقضية الأولى منها، وفيه: إن القضية الواحدة إنما تستلزم الأخرى في الصدق والتحقق؛ لأن التصديق بقضية يستلزم التصديق بقضية، فلا يصدق على قضية واحدة أنه يستلزم التصديق بها التصديق بقضية أخرى، ولا نقض بالفرضيات.

(قوله: لقضية أخرى... إلخ) وهي عكس الأولى.

(قوله: يرد عليه المقدمات... إلخ) أي: تدخل تلك المقدمات في التعريف وليست بدليل، فلا يكون التعريف مانعًا.

(قوله: بطريق النظر) وليس استلزام تلك المقدمات للنتيجة، ولا لزوم النتيجة لها بطريق النظر وترتيب تلك المقدمات، بل هي تحصل في العقل مرتبة فتخرج عن التعريف.

(قوله: فبالثاني أوفق... إلخ) يعني: يفهم من قول الشارح: «فبالثاني أوفق» أن له موافقة للأول، لكن موافقته للثاني أزيد، فأراد المحشي بيان

موافقته للأول بقوله: «لكن يمكن تطبيقه... إلخ»، وفيه: إنه إنما يحتاج إلى بيان موافقته للأول أن لو كان أوفق أفعل للتفضيل، أما إذا كان بمعنى: الموافق، كالأعم بمعنى: العام، والأخص بمعنى: الخاص فلا احتياج إلى بيان موافقته للأول.

(قوله: يمكن تطبيقه... إلخ) أي: تطبيق التعريف الثالث.

(قوله: ولا يذهب عليك... إلخ) هذا اعتراض على موافقته للأول.

(قوله: على ما أخذه الشارح) حيث قال: «فعلى الأول الدليل على وجود الصانع هو العالم».

(قوله: والصواب... إلخ) فتخصيص الشارح النظر فيه بالنظر في أحواله خطأ.

(قوله: تعميم الأول) بأن يراد بالنظر فيه النظر في أحواله وفي نفسه.

(قوله: الدال على الصدق) أي: على صدق من يظهر ذلك الخارق على يده.

(قوله: على يد مدعي الألوهية) كالدجال عليه ما يستحق.

(قوله: فهو استدراج له... إلخ) وهو أن يعطيه الله في الدنيا ما يريده، ويهلكه في الآخرة.

(قوله: لبطل دلالة المعجزة) على صدقه في دعوى الرسالة.

(قوله: هذا في الأمور... إلخ) أي: هذا الدليل إنما يدل على إيجاب إخبار الرسول للعلم في الأمور التبليغية، ولا يدل على إيجاب سائر إخباره للعلم، والمدعي إيجاب خبر الرسول للعلم سواء كان في الأمور التبليغية أو لا، وأجيب عنه بأن المقصود هنا إيجابه للعلم في الأمور التبليغية، وأما إيجابه للعلم في غيرها فسيأتي بيانه فيما بعد.

(قوله: لم يحتج... إلخ) فيكون صدق خبر الرسول بديهيًا، وكذا يكون العلم الحاصل بخبر الرسول بديهيًا، فهذا الاعتراض معارضة.

(قوله: إلى ترتيب هذا النظر... إلخ) أي: إلى حصول هذا الاستدلال.

(قوله: وأجيب... إلخ) حاصل الجواب: معارضة للمعارضة.

(قوله والكل غلط) أي: كل واحد من السؤال والجواب غلط.

(قوله: لأن تصور المخبر... إلخ) هذا بيان غلط السؤال، ولم يتعرض لبيان غلط الجواب، وبيانه: إن توقف تصور المخبر بالرسالة على الاستدلال لا معنى له؛ لأن التصور لا يتوقف على الاستدلال، بل إنما يتوقف على التعريف إلا أن يراد بتصور المخبر بالرسالة التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر، لكن توقف التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر على الاستدلال لا يستلزم توقف صدق خبره على ذلك الاستدلال، فتدبر.

(قوله: لا يجعل صدق الخبر بديهيًا... إلخ) قال في الحواشي: على أن قوله: «تصور المخبر» موقوف على الاستدلال محل كلام، فتأمل.

هذا كلامه؛ لأن التصور لا يتوقف على الاستدلال، إلا أن يراد بتصور المخبر بالرسالة التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر، ومع ذلك يرد عليه أنا لا نسلم أن توقف التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر على الاستدلال يستلزم توقف صدق خبره على الاستدلال.

* قال محمد الشريف: **(قوله: التعريف يعم المعقول والملفوظ)** أي: المقصود تعريفها؛ أي: اعتبره القوم وعدوه تعريفًا لكل منهما مع أنه لا يصدق على اللفظي، والصواب في الجواب أن يقال: عد الملفوظ دليلاً مجاز، وإلا يلزم أن يكون بالنظر إلى ما وضع له أيضًا على ما ذهب إليه المحشي.

(قوله: إذ لا يجب تلفظ المدلول) الأولى أن يقول: إذ لا يجب تلفظ الألفاظ ولا تعلقها.

(قوله: هذا الحصر مبني... إلخ) الصواب ألا يحمل الضمير على الحصر، بل على التأكيد والتقوي؛ يعني: كون العالم دليلاً مقرر ومتحقق على الأول دون الثاني، وإلا لكان الأنسب بحال الشارح أن يذكر ضمير الفصل في قوله: «وعلى الثاني قولنا... إلخ» وحمل الحصر على الإضافي حينئذ تكلف مع أنه لا يستلزم بطلان الحصرة بالموافقة، فإنه يلزم حينئذ لأجل أن يشمل التعريف على مثل قولنا كل مسكر حرام أن يعم.

(قوله: النظر في نفسه) فتدخل حينئذ المقدمات المترتبة كما سيصرح به المحشي بقوله: «فالصواب تعميم الأول».

(قوله: والملزوم بالنسبة إلى اللازم) أي: الملزوم المقرر الذي لا يكون علته التصديق.

(قوله: ومن لزومه من آخر كونه ناشئًا وحاصلاً منه) لا يخفى أن الإشكال لا يندفع بالكلية ما لم يرد من اللزوم اللزوم بطريق الكسب، وإذا أريد لا يحتاج إلى اعتبار كونه ناشئًا كما يعتبره غيره من المشتغلين بتوجيهه.

(قوله: فتخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية أخرى) أي: لزوما ذهنيًا، فلا يحتاج إلى التأويل بأن يقال: أي المستلزم علمها لعلم قضية أخرى.

(قوله: لكن يرد عليه ما عدا الشكل الأول) أقول: الظاهر أن كل واحد من التعريفات مبني على اصطلاح فلا يضر خروجه على هذا الاصطلاح، كما لا يضر خروج الإشكال بالكلية على الأول على ما وجهه المحشي، مع أنه يمكن أن يوجه بكونه شاملاً للكل، وهو أن يكون المراد ما يلزم من صحة العلم الكسبي بشيء آخر بقرينة أن المعتبر هو العلم المطابق، فلا يحتاج إلى التكلفات الباردة التي ذكروها في التوجيه تارة بأن المراد من الملزوم كونه حاصلاً منه، وهذا مع ما بعده لا يدفع الإشكال، وتارة بأن الأشكال ليست دلائل مستقلة، بل مع الارتداد إلى الشكل الأول، أو مع اعتبار شرط آخر فلا يضر خروجها.

وقيل: لا معنى لإيراد الاعتراض بعد تفسيره اللزوم بما ذكر، وفيه أن مراده كونه ناشئًا منه مع امتناع الانفكاك كما لا يخفى.

وقيل: هذه التعريفات تعريفات لفظية، فلا وجه للاعتراض عليه ببطلان طرده وعكسه، فإن المراد مجرد تميز الدليل عن المدلول، وهو حاصل لكنه خلاف ما ذهب إليه القوم من أنها تعريفات للماهيات الاعتبارية.

(قوله: لكن يمكن تطبيقه على الأول) الأولى أن يقول: «أما موافقته للأول» وهذه العبارة أولى من وجهين فليتأمل، وما ذكروه من التأويلات فإنما يدل على الجواز لا على الأولوية ولا على المساواة.

(قوله: فإن العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع) فيه أن المراد من العلم كما سبق التصديق وهو لا يتعلق بالمفردات، وإن كان مراده العالم من حيث حدوثه القضية فلا يكون دليلاً على الأول ما حمله عليه.

(قوله: والعام لا يوافق الخاص في باب التعريف) فيه أن الظاهر من قوله: «أوفق بالثاني» أنه أشد وأزيد مناسبة وملائمة بالثاني؛ لكون اللزوم مأخوذًا ومعتبرًا فيه دون الأول وإن كان مجتمعًا مع كل منهما في بعض الأفراد كالشكل الأول مثلاً، والمحشي سها من أول الأمر وحمل الموافقة على معنى المطابقة في جميع الأفراد، فتوجه عليه إشكال وارتكاب التكلفات البعيدة.

(قوله: وتخصيصه مثل الأول خروج... إلخ) لا يقال: فحينئذ لا يكون موافقًا للثاني فضلاً عن أن يكون أوفق؛ لأن مراده أن التطبيق على كل واحد بتقدير، وأن التطبيق على الثاني أظهر منه.

(قوله: فالصواب تعميم الأول) تخطئة للشارح على ما زعم أن مراد الشارح هو الحصر، وقد عرفت مراده.

(قوله: يريد أن الخارق الدال... إلخ) يعني: إن مراد الشارح من المعجزة هو الأمر الخارق مطلقًا بطريق التجريد؛ للإشعار بهذا الغرض، ولا يكون ذكر قوله: «تصديقًا له... إلخ» مستدركًا؛ لكونه مأخوذًا في المعجزة، ويعلم من ها هنا أن القاصد هو الله تعالى، وهو خلاف ما اعتبره المحشي.

وقيل: يريد أن المعجزة كما تدل على صدقه في دعوى الرسالة كذلك تدل على صدقه فيما يتعلق بها من الأحكام أصلية كانت أو فرعية.

(قوله: وأما في سائرها... إلخ) أقول: الظاهر أن الشارح حمل قول المصنف خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي على أنه يوجبه فيما أتى به من الأحكام، فمراد المصنف مخصوص، والدليل الذي ذكره الشارح مطابق له فلا يحتاج إلى ما ذكره المحشي، وأما المحشي فلما حمل الدعوى على العموم لزمه هذا الكلام لتطبيق الدليل على المدعي.

(قوله: والكل غلط) أي: السؤال والجواب، أما غلط السؤال فلما ذكره المحشي رحمة الله عليه، وأما غلط الجواب فلما اشتهر من أن التصديق النظري ما يستفاد ويكتسب بالدليل لا ما يتوقف عليه، وإنما اكتفى المحشي ببيان الأول لشهرة الثاني ووضوحه.

(قوله: نعم تصور الخبر... إلخ) الظاهر أن مراد ذلك القائل أيضًا هذا،

فإن مراده أنه سمع من فم رسول الله ﷺ مع العلم برسالته، أو قيل: قال رسول الله ﷺ: «**الجنة حق**»[1] مثلاً وتواتر، فإن العلم حينئذٍ بصدقه يكون بديهيًا، ولا يحتاج إلى الاستدلال، بل يكون من قبيل القضايا التي قياساتها معها، وإذا سمع من فمه ولم يعلم رسالته أو نقل عنه بأنه «قال محمد ﷺ» ولم يعلم السامع رسالته يكون نظريًا.

(قوله: لكن الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته) فيه أن الكلام في الخبر المسموع من فم رسول الله ﷺ والخبر المتواتر كما سيذكره الشارح، وكونهما ملحوظين بذلك العنوان ظاهر، فلا يحتاج إلى الاستدلال، مع أن كلام المصنف مطلق، والمحشي حمله على العموم فيما قبل.

ويمكن أن يقال: أن مراد ذلك القائل يحتمل ألا يكون اعتراضًا على الشارح، بل بيانًا للواقع.

* **قال الشارح**: [(والعلم الثابت به) أي: بخبر الرسول (يضاهي) أي: يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات (في التيقن) أي: عدم احتمال النقيض (والثبات) أي: عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك، **فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت، وإلا لكان جهلاً أو ظنًّا أو تقليدًا**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: أي: عدم احتمال النقيض)** في الحال فقط لا في المآل أيضًا كما هو الظاهر، وإلا لاستغنى عن ذكر الثبات، والأولى أن يفسر بعدم احتمال تطرق مداخلة الوهم؛ لأنه مؤيد بالوحي بخلاف النظريات الثابتة بالأدلة العقلية الغير المؤيدة بالوحي، فإنها لا تخلو عن مداخلة الوهم؛ لأن الوهم استيلاء[2] في طريق المناظرة؛ لأن التشابه في اليقين

---

(١) أخرجه البخاري (٣٢٥٢)، ومسلم (٢٨)، وأحمد (٢٢٧٢٧)، والنسائي (١١١٣٢).

(٢) كما صرح به ـ قُدس سره ـ في حاشية «المطول» في مراتب اليقين في بيان ترجيح الاستعمال بالقوة العملية، وأكملية هذه الدرجة من المستفاد من أن الحاصل في المستفاد لا يخلو عن التشابهات الوهمية؛ لأن الوهم له استيلاء في طريق المباحثة، تلك بخلاف تلك الصورة القدسية.

بالتفسير المذكور جارٍ في جميع العلوم النظرية، فلا وجه للتخصيص بالنظري الحاصل بخبر الرسول.

قال الفاضل المحشي: والأقرب أن مراد المصنف بيان قربه من الضروريات في قوة اليقين. تمَّ كلامه، وليس على ما ينبغي؛ لأن التفاوت في اليقينيات بحسب القوة والنقصان على خلاف رأي الشارح، تدبر.

(قوله: فهو علم بمعنى الاعتقاد.... إلخ) أي: العلم الثابت بخبر الرسول هو اليقين الجامع[١] للمطابقة والجزم والثبات.

(قوله: وإلا لكان جهلاً[٢] أو ظنًّا أو تقليدًا) لأن مقابل الاعتقاد الجامع للأوصاف الثلاثة لا يخلو من أن يكون خاليًا عن المطابقة فهو الجهل المركب، أو عن الجزم فهو الظن، أو عن الثبات فهو التقليد، والظن قد يطلق على ما يقابل مطلقًا.

ولا يخفى عليك أن الخلو عن المطابقة، أو الجزم يستلزم الخلو عن الثبات من غير عكس كما في المقلد المصيب، وكما في الظن المطابق والمقلد الغير مصيب، وفيه احتمالات أُخر، وهي الخلو عن الأربعة أو عن الثلاثة[٣] أو عن الاثنين[٤]، ولا خفاء في أن الأول والثاني والبعض من الثالث ليس شيئًا من الأمور المذكورة؛ لأن الاعتقاد معتبر في الكل والجزم في الجهل والتقليد، فلا تتم الملازمة المذكورة، تأمل[٥].

---

(١) سيما المسموع من فِي رسول الله ﷺ.

(٢) إن كان جازمًا غير مطابق، أو ظنًّا إن لم يكن جازمًا أو تقليدًا إن لم يكن ثابتًا.

(٣) يعني: الخلو عن الاعتقاد والجزم والثبات.

(٤) يعني: الخلو عن الاعتقاد والجزم، أو عن الجزم والمطابقة، أو عن الثبات والجزم، أو عنه وعن المطابقة، تأمل.

(٥) لعل وجه التأمل: إن النص على القيد؛ أعني: الأوصاف الثلاثة لا مجموع القيد والمقيد؛ لأن الحاصل بخبر الرسول استدلالي، والعلم لا يكون إلا مع الاعتقاد فتتم الملازمة المذكورة، ووجه التأمل: إن الكلام في المنع مع حفظ الاعتقاد، ولا شك أن ذلك منحصر في أحد الأمور المذكورة.

* قال العصام: **(قوله: والعلم الثابت به)** أي: بخبر الرسول ﷺ هذا هو الظاهر، ويحتمل أن يراد، والعلم الثابت بالاستدلال على أن يرجع قوله به إلى الاستدلال المستفاد من الاستدلالي، والمقصود به: الرد على من أنكر إفادة النظر العلم مطلقًا كالسمنية، أو في الإلهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره ﷺ استدلاليًا؛ لئلا يعتري الشك في كون خبره من أسباب العلم.

وحاصل الرد: إن التشكيك في العلم الحاصل بالدليل، كالتشكيك في العلم الضروري، ولا يرد عليه ما أورد على توجيه الشارح من أن هذا كلام يستغنى عنه بما سبق من أن خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي، وأنه لا اختصاص لهذا من الاستدلاليات بالحاصل من خبره، فلا وجه للتخصيص، والأقرب أن يقال: إن مراد المصنف قربه من الضروريات في قوة التيقن وكمال الثبات، وكأنه إشارة إلى ما يقال: إن الأدلة النقلية مستندة إلى الوحي المفيد حق اليقين، وإلى التأييد الإلهي المستلزم لكمال العرفان، المنزه عن شائبة الوهم، بخلاف العقليات الصرفة فإن العقل يعارضه الوهم، فلا يصفو عن كدر هذا.

واعلم أنه ليس في كلام الشارح ما يفيد أنه لم يحمل كلام المصنف على هذا الأقرب.

وقوله: «فهو علم» بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا يفيد أنه لم يقصد ذلك بناءً على أنه لو قصد ذلك لقال: فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كمال الثبوت؛ إذ يجب ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم، ويحتمل أن يكون مقصوده أن العلم في قوله: «والعلم الثابت به» يضاهي العلم الثابت بمعنى أخص مما سبق؛ لأنه المناسب للمقام، نعم ينبغي حمل قوله سابقًا في الخبر المتواتر: «وهو موجب للعلم الضروري» أيضًا على هذا المعنى، فلا وجه لتخصيص الحمل بهذا المقام.

(قوله: في التيقن) أي: عدم احتمال النقيض، والثبات؛ أي: عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك، فسر التيقن بما لا يلائمه، والثبات بما

يلائمه، ولم يقصد إخراج شيء منهما عن كونه مغنيًا عن الآخر حتى يتجه أن تفسير التيقن بعدم احتمال النقيض يوجب إغناءه عن الثبات، ولا وجه لتكلف تفسير التيقن بما لا يغني عن الثبات؛ لأن الثبات يغني عن ذكره الموجب للتكلف، فالتكلف لا يغني ولا يسمن، على أن المقصود: المبالغة في إفادة خبر الرسول اليقين إخراجًا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد، وبهذا اندفع أيضًا ما سبق من أنه مستغنى عنه بعد دعوى أنه يوجب العلم الاستدلالي، وأنه لا وجه للتخصيص بهذا العلم الاستدلالي، ولا يخفى أن قوله: «في التيقن» مسامحة؛ لأن التيقن صفة المعلوم لا العلم.

(**قوله: وإلا**) أي: وإن لم يكن الاعتقاد مطابقًا جازمًا ثابتًا لكان جهلاً بانتفاء المطابقة، أو ظنًّا بانتفاء الجزم، أو تقليدًا بانتفاء الثبات، فالمقصود به: بيان فائدة قيود التعريف، وبهذا اندفع أنَّا لا نسلم أنه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان أحد الأمور الثلاثة، بل جاز أن يكون شكًّا أو وهمًا بانتفاء الاعتقاد.

واعلم أن المراد بالاعتقاد: الحكم الذهني الجازم أو الراجح ليعم الاعتقاد المشهور، وهو حكم جازم يقبل التشكيك. كذا ذكره الشارح في «شرح التلخيص».

* قال الكفوي: (**قوله: وإنه لا اختصاص لهذا**) أي: للمشابهة بالعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات.

(**قوله: من الاستدلاليات**) أي: من بين الاستدلاليات.

(**قوله: بناء على أنه**) تعليل للنفي.

(**قوله: إذ يجب ذلك**) تعليل للنفي، وهو عدم الإفادة والظاهر؛ إذ هو إنما يجب. . . إلخ.

(**قوله: لو كان**) وليس فليس.

(**قوله: حتى يتجه أن تفسير التيقن. . . إلى آخره**) لا يخفى أن اتجاه ذلك لا يتوقف على قصد الشارح الإخراج المذكور، فلا يصح تفريع عدم اتجاهه على عدم قصده ذلك.

(قوله: بما لا يغني عن الثبات) كتفسيره بالجزم المطابق كما فعله المحشي الخيالي.

(قوله: لأن الثبات يغني عن ذكره) لدخوله تحت التيقن، وفيه: إن التكلف المذكور توجيه لكلام المصنف بعد الوقوع بحيث يخرجه عن التكرار، وذلك عادة مستمرة بين الموجهين، ولم يسمع في مثله المؤاخذة بأنه مما لا وجه له.

(قوله: على أن المقصود المبالغة) الظاهر أنه علاوة لقوله: «حتى يتجه أن تفسير... إلخ» أي: لو سلم أنه متجه لكن لا بأس به؛ لأن المطلوب المبالغة... إلخ، فلا يضر به الإغناء المذكور بل ينفعه.

وفيه: إن المبالغة تحصل بتفسير التيقن بما لا يغني عن الثبات أيضًا كتفسيره بالجزم المطابق، على أن يكون من قبيل التجريد، ثم ذكر ما هو المجرد للمبالغة.

(قوله: فالمقصود به بيان فائدة قيود التعريف) أي: لا بيان الأقسام الحاصل من رفع تلك القيود، وهذا إشارة منه إلى دفع ما يتوهم من أن هذا التفسير خلاف الظاهر جدًّا؛ إذ الظاهر أن يكون المعنى: إن لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت.

ووجه الدفع: إن المتعارف في أمثال هذا المقام بيان فائدة القيود، ولم يتعارف بيان فائدة الجنس أيضًا، وهذا كافٍ في الصرف عن الظاهر، فافهم.

(قوله: وبهذا) أي: بتفسير قوله: «وإلا بما فسرناه» به اندفع ما قيل: إنا لا نسلم إلى آخره؛ إذ مبناه على تفسيره بأن لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت، والقائل هو المحشي القزويني حيث قال: وها هنا احتمالات هي الخلو عن الأربعة، أو عن الثلاثة، أو عن الاثنين، ولا خفاء في أن الأول والثاني والبعض من الثالث ليس شيئًا من الأمور المذكورة؛ لأن الاعتقاد معتبر في الكل، والجزم في الجهل والتقليد، فلا تتم الملازمة المذكورة. انتهى.

ثم قال في الهامش: ولا يبعد كل البُعد أن يقال: إن الكلام في العلم

الثابت بخبر الرسول، وهو استدلالي، فالتصور خارج عن المبحث، تأمل.

(قوله: واعلم أن المراد... إلخ) لعل الغرض من هذا الكلام دفع ما يكاد يختلج في بعض الأفهام من أن الاعتقاد في المشهور مختص بالجازم، فلا يصح التفسير بقوله: «أي: وإن لم يكن الاعتقاد مطابقًا جازمًا».

وحاصل الدفع: إن الاعتقاد قد يطلق على معنى عام من الجازم، وقوله: «أو الراجح» لتقسيم المحدود.

(قوله: كذا ذكره الشارح) عبارة الشارح في ذلك الشرح هكذا، والمراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم أو الراجح، فيعم العلم، وهو حكم جازم لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور، وهو حكم جازم يقبله والظن، وهو الحكم بالطرف الراجح. انتهى، فتأمل.

* قال ولي الدين: **(قوله: ولا يرد... إلخ)** هذا رد على المحشي الخيالي.

(قوله: حتى يتجه... إلخ) هذا رد على المحشي الخيالي.

(قوله: وبهذا اندفع... إلخ) هذا رد على المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: أي: عدم احتمال النقيض)** هذا المعنى يعم الثبات فيلغو ذكره، اللهم إلا أن يراد عدم الاحتمال في نفس الأمر، وعند العالم في الحال لا في المآل وفيه ما فيه، فالأولى أن يفسر التيقن بالجزم المطابق.

(قوله: فهو علم بمعنى: الاعتقاد) لا يخفى أن قوله: «يوجب العلم الاستدلالي» مغنٍ عن هذا الكلام؛ لأن هذا هو معنى العلم عندهم، وأيضًا سائر العلوم النظرية كذلك، فما وجه التخصيص بالذكر؟ والأقرب أن مراد المصنف: بيان قربه من الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات، وكأنه إشارة إلى ما يقال: إن الأدلة النقلية مستندة إلى الوحي المفيد حق اليقين، والتأييد الإلهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم، وبخلاف العقليات الصرفة، فإن العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: هذا المعنى يعم الثبات... إلخ)**

يعني: إن اليقين؛ بمعنى: عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات؛ لأن الظاهر المتبادر منه عدم الاحتمال حالاً ومآلاً على ما مرَّ في تعريف العلم، فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغوًا لا فائدة في ذكره إلا التكرار، وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بأن التيقن بالتفسير الذي ذكره المحشي أيضًا يشمل الثبات، ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره، وإن ذكر العام لا يوجب إلغاء الخاص؛ إذ لا دلالة له عليه أصلاً، لأنه ليس المراد بالعموم عموم الكلي لجزئياته بل عموم الكل لأجزائه، ولا شك أن الثبات ليس داخلاً في الجزم المطابق، وأن الكل يدل على أجزائه، والأظهر أن يقال: هذا المعنى يعتبر فيه الثبات.

(قوله: اللهم إلا أن يراد... إلخ) أي: اللهم إلا أن يحمل على خلاف الظاهر، ويراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض في نفس الأمر بألا يكون نقيضه ممكنًا في ذاته، فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطئ؛ لأن نقيضيهما محتمل في نفسه، وعدم احتمال النقيض عند العالم بألا يجوز وقوع نقيضه بدله، ويخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه في الحال، فيخرج الظن ولا يلغو ذكر الثبات؛ لأن معناه عدم الاحتمال في المآل فخرج به تقليد المصيب.

(قوله: وفيه ما فيه) وجه النظر أن تعميم عدم الاحتمال، بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الأمر غير معقول؛ لأن معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلي لا ما يعمه والإمكان الذاتي على ما مرَّ في تعريف العلم، وإلا لزم خروج العلوم العادية عن اليقينيات؛ لاحتمال نقائضها في أنفسها، فإن جبل أحد معلوم لنا يقينًا أنه لم ينقلب ذهبًا مع احتمال نقيضه في نفسه، وإن كان غير محتمل عند العالم، فإنه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله، وعلى تقدير تسليم التعميم، فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال، ولا قرينة تدل عليه.

وبما ذكرنا لك ظهر إنما قاله الفاضل المحشي: من أنه ليس في هذا التوجيه من بعد بل فيه من الحسن ما فيه؛ لأن معنى التيقن في اللغة هو زوال

الشك على ما ذكر في الصحاح، وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم، وأما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة، فإذا قلنا: هذا الإدراك يشابه ذلك الإدراك في التيقن يتبادر منه أنه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته في المآل، فلا بد من ذكر الثبات ليظهر أنه لا يزول بتشكيك المشك في المآل في غاية البعد؛ لأن منشأ البعد ليس إرادة عدم الاحتمال عند العالم، بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الأمر، وعند العالم كما عرفت مع أن دعوى التبادر المذكور لا بد له من دليل.

(قوله: فالأولى) أي: الأولى أن يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء كان ثابتًا أو غير ثابت، فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد المخطئ، وبالثبات الجزم المطابق الذي ليس بثابت، وهو تقليد النصيب هذا لكن تفسير التيقن بما ذكره خلاف المتعارف، والأولى أن يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال، فيخرج الظن والثبات بعد الاحتمال في المآل بألا يزول بتشكيك المشكك، ولا بعد الإطلاع على دليل يخالفه، فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل؛ لاحتماله الزوال بعد الإطلاع على دليل يخالفه، لعدم مطابقة الواقع على ما مرَّ في تعريف العلم.

وفيه شيء، وإنما قال: «فالأولى» إشارة إلى أن له وجه الصحة، وهو أن يقال: إن المقصود المبالغة في إفادة خبر الرسول التيقن إخراجًا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد، فلا بأس بتصريح ما علم ضمنًا.

قال الفاضل المحشي: فيه بحث؛ لأنه إن أراد بالجزم المطابق ما هو في الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوًا، وإن أراد به الجزم المطابق في الحال لا في المآل توجه عليه ما أورده بقوله: وفيه ما فيه فجوابكم جوابنا.

أقول: لا معنى لهذا الترديد؛ لأن ما هو مطابق للواقع مطابق في الحال والمآل، وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات فمنشأه عدم التدبر، فإن تقليد المصيب جزم مطابق في الحال والمآل وليس بثابت، وهذا أظهر من الشمس فكيف خفي عليه، ومن العجب أنه لم يطلع على وجه النظر، وقال: فما هو جوابكم فهو جوابنا.

(قوله: لا يخفى أن قوله: يوجب... إلخ) يعني: إن قول الشارح: «فهو علم» بمعنى: الاعتقاد المطابق...إلخ، يدل على أن مقصود المصنف من قوله: «والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت... إلخ» إن العلم الحاصل من خبر الرسول علم؛ بمعنى: اليقين، ولا يخفى أنه على هذا التقدير يصير قوله: «والعلم الثابت... إلخ» مستدركًا؛ لأن قوله: وهو يوجب العلم الاستدلالي مغن عنه؛ إذ يفهم منه أن العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين؛ إذ لا معنى للعلم عندهم سواء.

وإنما قلنا: إن قوله: «فهو علم... إلخ» يدل على ذلك؛ لأنه أورد بالفاء الدال على أنه فذلكة لما قبله؛ أي: إذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مشابهًا للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات يكون علمًا؛ بمعنى: الاعتقاد المطابق الجازم الثابت، واستدل عليه بقوله: «وإلا لكان جهلاً... إلخ» أي: وإن لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلاً أو ظنًا، فلا يكون مشابهًا للعلم الضروري في التيقن أو تقليدًا، فلا يكون مشابهًا له في الثبات، فإنه صريح في أن المقصود من قوله: «والعلم الثابت... إلخ» أن العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين.

وغاية ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض أن يقال: إن المقصود من قوله: «والعلم... إلخ» رفع إيهام حمل العلم في قوله: «يوجب العلم الاستدلالي» على مطلق الإدراك، فإنه وإن لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين إلا أن استعماله بمعنى: مطلق الإدراك مشهور في الكتب متداول بين الناس، وأن ما قيل من أن الأدلة النقلية لا تفيد إلا الظن كان مؤيدًا لإرادته.

وأما ما قاله الفاضل المحشي من أن العلم في قوله: «يوجب العلم الاستدلالي» محمول على التعريف المذكور؛ أعني: صفة يتجلى بها المذكور... إلخ، وهو شامل لليقينيات وغيرها، فلا يكون قوله: «والعلم الثابت» لغوًا، فليس بشيء؛ لأن تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح؛ إذ العلم مختص باليقين عندهم كما مرَّ، وعلى تقدير التسليم فإنما يصح حمل العلم في قوله: «يوجب العلم... إلخ» على تقدير أن يكون العلم في قوله:

وأسباب العلم ثلاثة أيضًا محمولاً على المعنى الأعم، وهو باطل، وإلا لم تنحصر الأسباب في الثلاثة، وأيضًا يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل بأنه يوجب العلم؛ بمعنى: اليقين.

(قوله: وأيضًا سائر العلوم النظرية... إلخ) يعني: ويرد على تقدير حمل قول المصنف على المعنى الذي ذكره الشارح أنه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر، فإن جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور، ويمكن أن يقال: وجه التخصيص الرد على من قال: إن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين.

(قوله: والأقرب أن مراد... إلخ) يعني: إن الأقرب إلى الفهم أن مراد المصنف من قوله: «والعلم الثابت... إلخ» أنه كما أن اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة، والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول أيضًا في غاية القوة والكمال.

قال بعض الفضلاء: هذا مخالف لرأي المصنف؛ لأنه لا يقول بالتفاوت بين اليقينيات في القوة والضعف كما سيجيء في بحث الإيمان.

أقول: رأي المصنف نفي الزيادة والنقصان عن اليقينيات لا نفي القوة والضعف، فإن وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهي.

ألا ترى أن تصديقنا بالشرعيات ليس كتصديق النبي ﷺ، تأمل.

قيل: ليس في كلام الشارح ما يدل على أنه لم يحمل كلام المصنف على هذا الأقرب، وقوله: «فهو علم» بمعنى: الاعتقاد المطابق... إلخ، لا يفيد أنه لم يقصد ذلك بناء على أنه يحتمل أن يكون مقصوده أن العلم في قوله: «والعلم الثابت... إلخ» يضاهي العلم الثابت... إلخ، بالمعنى الأخص مما سبق؛ لأنه المناسب للمقام.

أقول: هذا التوجيه في غاية البعد.

أما أولاً: فلأنه لا حاجة إلى تفسير العلم ها هنا؛ إذ قد صرح في قوله: «وأسباب العلم ثلاثة» أنه لا يطلق العلم عندهم إلا على اليقينيات.

وأما ثانيًا: فلأنه لا وجه لتخصيص التفسير في هذا الموضع وتركه في

قوله: فهو يوجب العلم الضروري، ويوجب الاستدلالي مع أنه الأقدم والأحق بالتفسير.

وأما ثالثًا: فلأنه يجب حينئذ ذكره متصلاً؛ لقوله: والعلم الثابت.

وأما رابعًا: فلأنه لا معنى لإتيان الفاء المشعر بأنه فذلكة لما قبله.

وأما خامسًا: فلأنه لا فائدة حينئذ في ذكر قوله: «وإلا لكان جهلاً... إلخ».

(قوله: وكأنه إشارة... إلخ) يعني: إن قول المصنف: العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضروري في قوة التيقن... إلخ، إشارة إلى أن الأدلة النقلية مستندة إلى الوحي المفيد لحق اليقين، وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما أنه ليس لها مدخل في العلوم الضرورية، فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل، فإن فيه شائبة الوهم؛ إذ الوهم له استيلاء على جميع القوى، فيتصرف في المعقولات أيضًا، فيحكم أحكامًا كاذبة، فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدورة.

قال الفاضل الجلبي: هذا مخالف لما تقرر في الأصول من أن الأدلة النقلية ظنيات للاحتياج إلى معرفة أوضاع الألفاظ، وأن مقصود المتلفظ بالعبارة ماذا هل هو الحقيقة أو المجاز، وليس لنا إلى التيقن بشيء من ذلك سبيل.

أقول: مرادنا بكون الأدلة النقلية مفيدة للعلم الذي هو غاية التيقن أنه يفيده بعد أن يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع، ولا شك أنه بعد التيقن بجميع الأمور التي لها مدخل في دلالتها يفيد العلم الضروري، الذي هو أقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي؛ لعدم شائبة الوهم فيه، والتيقن بوجه دلالتها يحصل في بعض المواضع، كما ذكر في «شرح المواقف» تأمل.

* قال بعض المحققين: **(قوله: لا فائدة في ذكره إلا التكرار)** من تأكيد الذم بما يشبه المدح، كقولهم: «فلان لا خير فيه إلا أنه يسيء إلى من أحسن إليه».

(قوله: هو عدم التجويز العقلي) الأظهر بل الصواب أن يقول: «هو عدم

الجواز العقلي» إذ التجويز العقلي بمعنى: الإمكان الذاتي على ما صرح به الشارح في آخر الكتاب، والسيد قدس سره. أفاده عبد الرسول.

(قوله: أن ما قاله) خبر أن هو ما يأتي بعد خمسة أسطر؛ أعني: قوله: «في غاية البعد».

(قوله: لا بد له من دليل) لعل دليله كون الكتب الكلامية مشحونة باستعمال عدم الاحتمال في الحال.

(قوله: فالأولى أن يفسر التيقن... إلخ) وجه أولوية هذا على ما ذكره المحشي الخيالي مع أن هذا أيضًا خلاف المتعارف على ما سيأتي كونه أقرب إلى المتعارف، حيث أخذ فيه عدم احتمال النقيض وإن خصص بقي الحال، والمعنى المتعارف للتيقن هو عدم احتمال النقيض بوجه.

(قوله: وفيه شيء) نقل عنه: وهو أن تخصيص التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال أيضًا غير متعارف. انتهى.

(قوله: أقول: لا معنى لهذا الترديد... إلخ) هذا الكلام من السيالكوتي مبني على اعتبار قوله: «هو» راجعًا إلى المطابق، وجعل قوله: «في الحال والمآل» في الشق الأول، و«في الحال لا في المآل» في الشق الثاني من الترديد متعلقًا به أيضًا، أما على تقدير رجوع «هو» إلى الجزم، وجعل ما ذكر قيدًا للجزم، فلا يتجه شيء منها، وسوق كلام قره كمال صريح في الثاني، حيث ردد في الجزم لا في المطابقة، وكرر لفظ الجزم في شقي الترديد فتنبه لذلك، حتى تعلم من الذي خفي عليه ما هو أظهر من الشمس. أفاده مولانا خالد.

(قوله: فذلكة... إلخ) أي: خلاصة ونتيجة لما قبله.

(قوله: على تقدير أن يكون العلم... إلخ) وذلك؛ لأن قوله: «وهو يوجب العلم الاستدلالي» بيان لكيفية سببية خبر الرسول الذي هو واحد من تلك الأسباب الثلاثة للعلم، ولا شبهة في عدم صحة بيان العام بالخاص، فيجب أن يكون العلم في كلا القولين عامًا حتى يصح البيان، وحمل العلم في القول الأول على المعنى العام، يستلزم المحذورين اللذين سيذكرهما المولى المحشي.

(قوله: لم ينحصر الأسباب في الثلاثة) إذ من جملة ما يفيد الظن خبر لخطباء والوعاظ والحكماء، بل خبر كل شخص معتقد فيه يفيد الظن.

(قوله: وأيضًا يجب التصريح في الحواس... إلخ) أي: كما صرح بذلك في خبر الرسول؛ وذلك لئلا يتوهم أن إفادتها للظن دون اليقين.

(قوله: يعني إن الأقرب إلى الفهم) لم يقل: «يعني إن الأقرب إلى الصواب» كما يقتضيه السياق من الاعتراض، والتكلف في الجواب تنبيهًا على أن فيما ذكره الشارح سوى ما ذكر اعتراض البعد عن الفهم أيضًا.

(قوله: في العلم الحاصل بخبر الرسول) وإن كان استدلاليًا بخلاف العلم الاستدلالي الغير الحاصل بخبر الرسول، فإنه ليس في تلك المرتبة في القوة، وإن كان يقينًا أيضًا، تأمل.

لعل وجه التأمل أن الشارح سيصرح في بحث الإيمان أن معنى زيادة اليقين زوال علم، وحصول آخر بعده، بناء على أن العرض لا يبقى زمانين، وإذا بني الأمر على هذا القول فليس هنا شيء واحد يقوى ويضعف، بل زوال كيفية وحصول كيفية أقوى منها مكانها.

أقول: وهذا معنى القوة والضعف؛ لأن زيادة الشيء ونقصانه إما أن يعتبر باعتبار الكم، أو يعتبر باعتبار الكيف، والاعتبار الثاني هو القوة والضعف على ما قال السيد السند في «شرح المواقف» في بحث الإيمان، فمن أثبت الضعف والقوة أثبتهما لا محالة، فتأمل. انتهى من بعض الفضلاء.

(قوله: وليس لنا إلى التيقن... إلخ) قد ذكر في «شرح المواقف» أن دلالة الأدلة النقلية على مدلولاتها تتوقف على أمور عشرة ظنية فتكون دلالتها ظنية، وإذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها، وهذا مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة، والحق أنها ـ أي: الدلائل النقلية ـ قد تفيد اليقين؛ أي: في الشرعيات بقرائن تدل على انتفاء الاحتمالات الموجبة لعدم اليقين هذا.

(قوله: تأمل) وجهه أنه بناء على المراد المذكور يكون قول المصنف: «والعلم الثابت به يضاهي العلم...إلخ» قضية جزئية لا كلية، والظاهر خلافه.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: هذا المعنى يعم الثبات... إلخ)** الأولى في وجه كون الذكر لغوًا أن يقال: الثبات معتبر في معنى التيقن، تدبر.

(قوله: وفيه ما فيه) قيل: وجه النظر أنه لا معنى للاحتمال بحسب نفس الأمر؛ لما مرَّ من أن المراد باحتمال النقيض ها هنا: التجويز العقلي لا ما يعم الإمكان الذاتي، ولو سلم فالتخصيص تكلف، فالأولى تغيير التفسير.

(قوله: مغنٍ عن هذا الكلام) أي: عن قول المصنف، والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات، تأمل.

(قوله: والأقرب) أي: في وجه التخصيص بالذكر إن مراد المصنف... إلخ.

قيل: المقصود من ذكر الكلام: الإشارة إلى دفع وهم حمل العلم في قوله: «وهو يوجب العلم الاستدلالي» على مطلق الإدراك، فإن العلم عندهم وإن لم يكن بهذا المعنى لكن استعماله فيه مشهور في الكتب.

(قوله: المنزه عن شائبة الوهم) يعني: كما أن العلم الثابت بالضرورة كذلك.

* قال المرعشي: **(قوله: لما مرَّ)** أي: في كلام الخيالي من أن المراد باحتمال النقيض ها هنا؛ أي: في مقام بيان العلم التجويز العقلي؛ إذ قد سبق من الخيالي في بيان التعريف الثاني للعلم أن المراد من النقيض نقيض التمييز والاحتمال لمتعلقه، والتمييز في التصديق الإثبات والنفي ومتعلقه الطرفان؛ فمعنى: عدم احتمال النقيض ها هنا عدم احتمال متعلق التمييز الذي يوجبه العلم نقيض ذلك التمييز، ومعناه في التصديق: عدم احتمال الطرفين نقيض الإيقاع مثلاً.

والإيقاع هو إدراك الوقوع، ومعنى عدم احتمال الطرفين لنقيضه عدم تجويز العقل اللاوقوع؛ أي: عدم إدراك وقبول اللاوقوع لا ما يعم الإمكان الذاتي، والإمكان الذاتي في التصديق في مثل قولنا: زيد[1] قائم، أما كون

---

(١) فيلزم أن يكون قولك زيد قائم إذا كان الواقع هو القيام جهلاً مركبًا لا علمًا وليس كذلك ويلزم أن ينحصر العلم في مثل الإنسان حيوان مما لا يحتمل ماهية الموضوع نقيض النسبة المدركة.

ذات الطرفين؛ أي: النسبة التي بينهما غير آبية عن نقيض نفسها، فلا[(١)] معنى له.

وأما كون ذات الموضوع وماهيته غير آبية[(٢)] عن الاتصاف بنقيض الوقوع، فهو غير مطرد في جميع القضايا؛ إذ ذات الموضوع في أكثر القضايا لا تأبى عن نقيض النسبة المدركة الواقعة في نفس الأمر، إلا أن يراد ذات الموضوع بشرط الاتصاف بالنسبة الواقعة إيجابًا أو سلبًا؛ إذ ماهية الموضوع بشرط نسبة القيام إليه في نفس الأمر آبية عن نقيض تلك النسبة، وإن لم تكن آبية عنه من حيث هي هي، أو في وقت تلك النسبة؛ إذ فرق بين الوقت والشرط كما يعرف في بحث المشروطة العامة في المنطق، فارجع إلى ذلك الموضوع من «شرح الشمسية» للقطب، ومن حاشيته للسيد الشريف.

وإنما كان الاحتمال بحسب نفس الأمر لا معنى له لما مرَّ من أن المراد... إلخ؛ إذ تعريف العلم فيما سبق يحتمله بأن يراد من احتمال النقيض أعم من احتمال متعلق نقيض التمييز، ومن احتمال ماهية موضوع متعلق نقيض النسبة المدركة، فعدم الاحتمال في الثاني إنما يكون بأن يكون الواقع في نفس الأمر هو النسبة المدركة، ولعل المحشي قول أحمد لهذا الاحتمال بادر في آخر الحاشية إلى التسليم، فالتسليم بتسليم قوله: لا معنى للاحتمال بحسب نفس الأمر، وإن لم يساعده ما مرَّ.

فإن قلت: قول الخيالي عدم الاحتمال في نفس الأمر لإخراج الجهل المركب، فإذا لم يحمل عدم احتمال النقيض ها هنا، وفيما سبق على الأعم منه فبما يخرج الجهل المركب؟

---

(١) إذ كل شيء آب في نقيض نفسه سواء كان موجودًا أو معدومًا فالإمكان بهذا المعنى مسلوب عن جميع الأشياء إذ لا يجوز سلب الشيء عن نفسه ونقيض كل شيء رفع لما سبق.

(٢) قوله غير آبية إلخ إذ يلزم أن يكون مثل العالم قديم عند من يثبته بدليل علمًا لا جهلاً مركبًا إذ عليه أن متعلق التمييز فيه لا يحتمل نقيضه لأن النسبة وإن كان الواقع نقيضها فذاتها آبية عن نقيضها وهذا غير خافٍ على من تدبر.

قلت: أما فيما سبق فبأن المراد من عدم احتمال النقيض عدم تجويز العقل النقيض لا حالاً ولا مآلاً، والجهل المركب وإن لم يكن فيه التجويز حالاً لكن فيه تجويز العقل النقيض مآلاً؛ لاحتمال أن يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع، فيزول عنه ما حكم به من الإيجاب والسلب على ما في «شرح المواقف» وأما هنا فيفيد الثبات؛ لأن الجهل المركب ليس بثابت كالتقليد كما عرفت.

(قوله: أي: عن قول المصنف والعلم الثابت... إلخ) قال بعض الأفاضل: المشار إليه بكلمة هذا، وإن كان كلام الشارح لا قول المصنف، لكن لما كان الأول معنى الثاني وخلاصته فكأنه هو. انتهى.

ولا يخفى أنه يشعر بأن تفسير المحشي تفسير باللازم، والمشار إليه هو كلام الشارح، والاعتراض على الشارح أولاً. ويلزم منه الاعتراض على المصنف، ولك أن تجعل المشار إليه أولاً كلام المصنف، وتجعل الكلام اعتراضًا على تفريع الشارح بأن هذا التفريع غير صحيح؛ لأنه يقتضي أن يكون مراد المصنف بيان اعتبار أصل اليقين والثبات في معنى العلم، وكون مراده ذلك فاسد من وجهين:

الأول: كونه مستغنى عنه.

والثاني: كونه تخصيصًا من غير مخصص.

فقوله: «والأقرب» من تتمة الاعتراض؛ يعني: إن مراد المصنف ليس كذلك بل كما تذكره، وحق التفريع حينئذٍ أن يقال: فما أفاده خبر الرسول عام مشتمل لقوة اليقين وكمال الثبات بحيث لا يشوبه الوهم.

ولو جعل المشار إليه كلام المصنف، ولم يجعل الكلام اعتراضًا على الشارح بل على المصنف فقط، لكان قوله: «والأقرب» جوابًا عن ذلك الاعتراض، وأما على ما أشعره كلام بعض الأفاضل من أنه اعتراض على الشارح أو لا، ويلزم منه الاعتراض على المصنف، فمن تتمة الاعتراض على الشارح وجواب عن الاعتراض على المصنف.

(قوله: أي: في وجه التخصيص بالذكر... إلخ) يشعر أن ما ذكره يدفع سؤال التخصيص فقط، وليس كذلك بل سؤال الاستغناء أيضًا، فالأولى أن

يقال في التفسير؛ أي: في وجه الاحتياج إلى الذكر ووجه التخصيص، تدبر.

(قوله: قيل: المقصود من ذكر هذا الكلام) هذا جواب عن سؤال الاستغناء وسؤال التخصيص معًا.

أما الأول: فيندفع بوهم حمل العلم على مطلق الإدراك، مع قطع النظر عن كون العلم هو المذكور في قوله: وهو يوجب العلم.

وأما الثاني: فيندفع بكون العلم الواقع فيه التوهم هو العلم المذكور في قوله: وهو يوجب العلم الاستدلالي.

* قال شجاع الدين: **(قوله: فليغو ذكره)** أجيب بأن معنى التيقن في اللغة عدم احتمال النقيض وزوال الشك، ويقابله الظن، ثم اعتبر فيه الثبات عرفًا، والمراد هنا هو المعنى اللغوي بقرينة عطف الثبات عليه، فلا يكون ذكر الثبات حينئذٍ لغوًا.

(قوله: لا في المآل) ويراد بالثبات عدم الاحتمال في المآل، وحينئذٍ لا يكون لغوًا.

(قوله: وفيه ما فيه) أي: في أن يراد عدم الاحتمال في نفس الأمر، وعند العالم في الحال لا في المآل تعسف كما لا يخفى.

(قوله: لأن هذا... إلخ) أي: الاعتقاد المطابق الجازم الثابت هو معنى للعلم... إلخ، وفيه أنه ربما يطلق العلم عندهم على معنى أعم من اليقين، فصرح هنا بالمعنى المراد، ومثل هذا لا يعد مستدركًا، وأما تخصيصه بالذكر فسبب مناسبة لقول المصنف: «والعلم الثابت به يضاهي... إلخ»، فتدبر.

(قوله: فما وجه التخصيص... إلخ) أي: تخصيص العلم الثابت بخبر الرسول.

(قوله: بيان قربه أي: قرب العلم) الثابت بخبر الرسول.

(قوله: إلى الوحي) والمستند إلى الوحي القرآن.

(قوله: والتأييد الإلهي) والمستند إلى التأييد هو الحديث النبوي.

(قوله: بخلاف العقليات الصرفة) هي التي يستقل العقل فيها، ولا يستند إلى وحي ولا نقل.

❊ قال محمد الشريف: **(قوله: يعم الثبات)** أي: يشمله كما يشمل المعنى العرفي في المشهور، فلا يحصل الغرض بهذا التفسير أيضًا، وهو الاعتراض باللغو، وبعض الناس لما لم يعرف الغرض قال: الأولى في وجه كون الذكر لغوًا أن يقول: الثبات معتبر في معنى التيقن. انتهى.

لكن شموله ممنوع، وأيضًا استعماله بمعنى الشمول بعيد، وإن أراد به الاستلزام فلا يضر مع ورود الاعتراضين.

(قوله: إلا أن يراد عدم احتمال في نفس الأمر) أي: عدم احتمال محل التمييز في نفس الأمر ألا يقبل نقيضه في نفس الأمر، وعند العالم في الحال، وإنما اعتبر نفس الأمر ليحصل كون العلم مطابقًا للواقع فإنه ركن أعظم في العلم، وإلا فبمجرد المضاهاة في الجزم والثبات لا يحصل القدح.

(قوله: وفيه ما فيه) أي: في هذا المراد ما فيه من البعد، فإن المتبادر من عدم احتمال النقيض إما عدم الاحتمال في نفس الأمر فقط أو عدم الاحتمال عند العالم سواء كان مطلقًا أو في الحال، ولبعض الناس ها هنا كلام يتعجب منه.

(قوله: فالأولى أن يفسر... إلخ) قيل: إن تفسير الشارح إنما هو بالمعنى اللغوي، وما ذكره المحشي عرفي لا لغوي، ويمكن أن يقال: إنه تفسير بالمعنى المجازي من قبيل ذكر الكل وإرادة الجزء، بل تفسير الشارح أيضًا من هذا القبيل.

(قوله: مغنٍ عن هذا الكلام) أقول: الظاهر أن الشارح لا يقول: إن مراد المصنف من قوله: «والعلم الثابت به... إلخ» أن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق... إلخ، بل الشارح يعترف بأن مراده بيان قوة هذا العلم واستحكامه ومتانته، لكنه يستدل منه أن المراد من العلم الحاصل بخبر الرسول ﷺ ليس الظن كما يقول به أهل المعقول، ويشترطون لحصول اليقين بالدليل النقلي شرائط كثيرة يتعثر بل يتعذر حصولها لأحد، وهم الحكماء الإسلاميون.

وأيضًا يرد عليهم أن ما يحصل به أقوى وأثبت وأتقن مما يحصل بسائر الأدلة العقلية، فإنه ربما يكون في إنتاج صورة القياس المفيد للعلم ابتداء أو بواسطة نوع خفاء، أو تكون في المقدمات والوسائط كثرة، بخلاف مقدمات

العلم الحاصل بخبر الرسول ﷺ فإنه إنما يحصل من مقدمتين بديهيتين على هيئة قريبة من الطبع جدًّا.

وقيل: لما كان العلم ربما يطلق على المعنى الأعم من اليقين صرح بالمعنى المراد إشارة إلى أن النظريات متفاوتة في الجلاء والخفاء وإن كان يجمعها معنى اليقين.

* **قال الشارح**: [**فإن قيل: هذا إنما يكون في المتواتر فقط، فيرجع إلى القسم الأول. قلنا: الكلام فيما علم أنه خبر الرسول بأن سمع من فيه أو تواتر عنه ذلك أو بغير ذلك إن أمكن، وأما خبر الواحد فإنما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: فإن قيل هذا**) أي: العلم بمعنى الاعتقاد الجامع للأوصاف الثلاثة.

(**قوله: في المتواتر**) أي: في نفس المتواتر الذي هو القسيم لخبر الرسول[(١)]، أو الخبر المعلوم كونه خبر الرسول بالتواتر دون غيره من الأخبار، والحصر المستفاد من كلمة «إنما» ولفظ «فقط» إضافي.

(**قوله: قلنا: الكلام... إلخ**) حاصله منع الحصر المذكور.

(**قوله: أو بغير ذلك إن أمكن**) كالإلهام والسماع في المنام، والعلم ببلاغته[(٢)] وأسلوبه.

(**قوله: وأما خبر الواحد**[(٣)]**.... إلخ**) جواب دخل مقدر تقريره أن خبر الواحد الذي ترويه الآحاد عن الرسول خبره[(٤)]، فيجب أن يفيد العلم وليس كذلك.

---

(١) أي: المتواتر باعتبار نفسه لا باعتبار وصفه.

(٢) أي: ببلاغة خبر الرسول ﷺ.

(٣) خبر الواحد في اللغة: ما يرويه شخص، وفي الاصطلاح: ما لم تجتمع فيه شروط المتواتر، فيتناول أقسام الخبر كلها سوى المتواتر، لعل تقسيم الحديث إلى الخبر المتواتر وغيره من الآحاد إنما هو باعتبار وصفه؛ أعني: كونه خبر الرسول ﷺ لا باعتبار نفسه، تدبر فالخبر منحصر في الآحاد والمتواتر منها المستفيض وغيره.

(٤) أي: من جملة خبر الرسول ﷺ.

* قال العصام: **(قوله: فإن قيل: هذا إنما يكون في المتواتر فقط)** لا يخفى أن ما ذكره من الأسئلة والأجوبة لا دخل فيها؛ لقوله: «والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات» إنما هي متعلقة بما قبله، فتستحق التقديم عليه.

ومحصول الإيراد الأول: إن إفادة خبر الرسول العلم إنما هو في المتواتر، فلا يصح عدَّ خبر الرسول مطلقًا من أسبابه، وذلك المتواتر يرجع إلى القسم الأول ويندرج تحته، فلا يصح عد المتواتر منه قسمًا من الخبر الصادق قسمًا للخبر المتواتر، ولو بني الأمر على تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظة رجوع خبر الرسول إلى المتواتر، فلا يصح جعله موجبًا للعلم الاستدلالي.

ومحصول الجواب: إن الكلام فيما علم أنه خبر الرسول لا خبر الرسول مطلقًا، وما علم لا ينحصر في الخبر المتواتر.

ومحصول الإيراد الثاني: أن ما علم أنه خبر الرسول يفيد العلم الضروري؛ لأنه إما المتواتر أو المشاهد.

ومحصول جوابه: إن خبر الرسول يعلم كونه خبر الرسول بالضرورة لا مضمونه، والعلم الاستدلالي بمضمونه، وكيف يعلم مضمونه بالضرورة ومضمونه ليس محسوسًا حتى ينفع فيه التواتر أو المشاهدة؟.

ويمكن دفع جواب الإيراد الأول بأن ما علم من خبر الرسول بالتواتر راجع إلى الخبر المتواتر كما ذكرت، وما سمع من في رسول الله ﷺ ليس من أسباب العلم بالنسبة إلى عامة الخلق، وإنما النافع الدافع منع رجوعه إلى الخبر المتواتر؛ لأن تواتره إنما يؤثر في العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه، ويمكن إتمام الإيراد بأنه كما ترك خبر الله وخبر الملك؛ لأنه إنما يعلم بخبر الرسول ينبغي أن يترك خبر الرسول؛ لأنه إنما يعلم بالتواتر، وله تتمة فانتظر غير بعيد.

هذا فإن قلت: ما وجه قوله: أو بغير ذلك إن أمكن، ولا خفاء في الإمكان الذاتي، بل في الوقوع؛ لأن الأحكام التقريرية إنما علمت بمشاهدة تقريره ﷺ لا

بالسماع من فيه، وكثير من الأخبار علم من سماع الأمر والنهي منه ﷺ، فإنه إذا أمر علم أنه يحكم بأنه واجب، وعلم الوجوب من الخبر الضمني.

قلت: كأنه أراد بالسماع من فيه: ما سُمع من فيه أو ما في حكمه، ونوقش في جعل حديث البينة متواترًا، وقيل: إنه حديث مشهور، ويؤيده: إنه قال ابن الصلاح: من سُئل عن إيراد حديث متواتر أعياه طلبه، وحديث: «**من كذب عليّ متعمدًا فليتبوّأ مقعده من النار**»[1] نراه مثالاً لذلك.

※ قال الكفوي: **(قوله: لا دخل فيها لقوله: والعلم الثابت... إلخ)** فيه: إن السؤال الأولين يتجهان على هذا القول أيضًا، وذلك كافٍ في التأخير والتقديم.

(قوله: فلا يصح عد خبر الرسول مطلقًا) هذا التفريع وإن لم يكن مصرحًا به في كلام الشارح إلا أنه يستفاد من سوق كلامه كما لا يخفى.

(قوله: ولو بني الأمر... إلخ) لعل هذا ضميمة من عند نفسه جوابًا من طرف المصنف، وردًّا من طرف السائل.

(قوله: لا في خبر الرسول مطلقًا) هذا ناظر إلى قوله: فلا يصح عد خبر الرسول مطلقًا من أسباب العلم.

وقوله: «وما علم لا ينحصر في الخبر المتواتر» ناظر إلى قوله: «فلا يصح عد المتواتر منه قسمًا من الخبر الصادق» يعني: إن ما عد قسيمًا للخبر المتواتر ما عدا المتواتر من خبر الرسول مما علم أنه خبر الرسول لا المتواتر منه، وفيه تأمل فتأمل.

هذا ولم يتعرض للجواب عن قوله: «ولو بني الأمر... إلخ» لعدم الحاجة إلى الجواب عنه؛ إذ مبناه على إرجاع المتواتر من خبر الرسول إلى القسم الأول، وهذا المبني ظاهر البطلان كما سيعلم من جواب السؤال الثاني.

(قوله: ومضمونه ليس محسوسًا) يشعر بأن المعلوم بالضرورة منحصر في المحسوس، وليس كذلك لما سيجيء.

---

(١) أخرجه البخاري (١٢٢٩)، ومسلم (٤)، وأحمد (١٨١٦٥)، والترمذي (٢٢٥٧)، والبيهقي (٥٤٠٩)، وابن حبان (٦٢٥٦)، والدارمي (٥٤٢)، والقضاعي (٦٦٢)، والبزار (١٢٧٦)، وأبو يعلى (٩٦٦)، والبغوى (٩٦٥)، والضياء (١٠٨٧).

(قوله: ليس من أسباب العلم بالنسبة إلى عامة الخلق) فيه نظر لما سيجيء منه في الحاشية التالية من أن معنى كون الخبر سببًا للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق، ومفيدًا لهم أن نوعه سبب، ومفيد لهم فالملائم أن يقال: راجع إلى الحواس، فافهم.

(قوله: لأن الأحكام التقريرية... إلخ) فيه: إن الأحكام التقريرية ليست أخبارًا، والكلام في الأخبار تعم تقريره ﷺ في حكم الخبر، وكذا أمره ونهيه ﷺ.

(قوله: ويؤيده أنه قال ابن الصلاح... إلخ) فيه رد على المحشي البحرأبادي حيث قال: كلام الشارح ها هنا وفي «شرح المقاصد» أيضًا ظاهر في أن هذا الحديث متواتر وهو ثقة، فلا اعتداد بما ذكره القائل إلا بعد تصحيح النقل ممن هو أوثق منه. انتهى.

ووجه الرد أن ابن الصلاح أوثق من الشارح، وكلامه في علوم الحديث[1] يشعر بأن هذا الحديث ليس بمتواتر، وإنما قال: «يؤيد» إذ لا نص في كلامه على أن هذا الحديث بخصوصه ليس بمتواتر، وقد يقال: ذكر في «الكافي» أن هذا الحديث مشهور تلقته الأمة بالقبول حتى صار كالمتواتر.

وفي «شروح الهداية»: إنه من خبر الآحاد إلا أنه في حكم المتواتر؛ لأن الأمة قد اجتمعوا على قبوله والعمل بموجبه، فتأمل.

* قال ولي الدين: **(قوله: وله تتمة)** وهي ما ذكره بعد هذا القول بقوله: «ويتجه على جعل خبر الله تعالى وخبر الملك... إلخ».

(قوله: ونوقش... إلخ) المناقش والقائل هو المحشي الخيالي.

*** قال الشارح: [فإن قيل: فإذا كان متواترًا أو مسموعًا] من في رسول**

---

(١) علوم الحديث كتاب لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح الشهرزوري الحافظ الشافعي الدمشقي، توفي سنة ٦٤٣. قال الشيخ برهان الدين الأنباسي في «الفياح من علوم ابن الصلاح»: إن كتابه هذا أحسن تصنيف فيها، وحصل ذلك في خمسة وستين نوعًا، وقد اعتنى به العلماء من زمانه إلى هذا الزمان، منهم من اختصره ومنهم من اعترض عليه.

ﷺ كان العلم الحاصل به ضروريًا، كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليًا. قلنا: العلم الضروري في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول ﷺ؛ لأن هذا المعنى هو الذي تواتر الإخبار به، وفي المسموع من في رسول الله ﷺ هو إدراك الألفاظ، وكونها كلام رسول ﷺ، والاستدلالي: هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله، مثلاً: قوله ﷺ: «البينة على المدعي، واليمين على من أنكر»[1] علم بالتواتر أنه خبر الرسول ﷺ، وهو ضروري، ثم علم منه أنه يجب أن تكون البينة على المدعي، وهو استدلالي].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: أو مسموعًا)** إنما لم يتعرض للشق الأخير؛ لأنه مجرد احتمال، وليس مقطوعًا به كما أشار إليه بقوله: «إن أمكن».

(قوله: قلنا: العلم الضروري.... إلخ) حاصله: منع الملازمة؛ يعني: لا نسلم أنه إذا كان متواترًا أو مسموعًا كان العلم الحاصل به ضروريًا؛ إذ العلم الحاصل به إنما هو بمضمونه لا بكونه خبر الرسول، وما هو المعلوم بالتواتر أو السمع هو كونه خبر الرسول.

(قوله: ثم علم منه) أي: سماعهم بالتواتر كونه خبر الرسول بطريق النظر والاستدلال هكذا إن هذا خبر الرسول، وكل ما هو خبر الرسول فهو حق، ومضمونه واقع ينتج من الشكل الأول إن هذا حق ومضمونه واقع، فأشار بكلمة

---

(١) قال السيوطي في جمع الجوامع (١/ ١٠٦٧٠): (رواه البيهقي، وابن عساكر عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده).

قلت: أخرجه البيهقى (١٦٢٢٢)، وابن عساكر (٧/ ٢٦)، والدارقطنى (٣/ ١١١). قال المناوي: (٣/ ٢٢٥): فيه مسلم الزنجي قال في الميزان عن البخاري: منكر الحديث، وضعفه أبو حاتم، وقال أبو داود: لا يحتج به ثم أورد له أخبارًا هذا منها، ورواه الدارقطني باللفظ من طريقين وفيهما الزنجى المذكور، وقال ابن حجر في «تخريج المختصر»: أخرجه أيضًا البيهقى وعبد الرزاق وهو حديث غريب معلول.. وحديث: «قضى أن اليمين على المدعى عليه» أخرجه البخاري (٢٣٧٩)، ومسلم (١٧١١)، وأبو داود (٣٦١٩)، والترمذي (١٣٤٢)، وقال: حسن صحيح.

«ثم» إلى أن مرتبة هذا العلم متأخرة عن مرتبة العلم بكونه خبر الرسول؛ لأن الأول مما يستدل به على الثاني.

* قال الخيالي: **(قوله: علم بالتواتر)** هذا مجرد فرض للتمثيل، وإلا فهذا الحديث مشهور لا متواتر.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وإلا فهذا الحديث مشهور... إلخ)** قيل: كلام الشارح ظاهر في أن هذا الحديث متواتر، وكذا ما ذكره في «شرح المقاصد» وهو ـ رحمه الله ـ ثقة، فلا اعتداد بالقول بأنه ليس بمتواتر إلا بعد تصحيح النقل ممن هو أوثق منه. انتهى.

ذكر في «الكافي» أن هذا الحديث مشهور تلقته الأمة بالقبول حتى صار كالمتواتر.

وذكر في «شرح الهداية» أن هذا الحديث في نفسه من خبر الآحاد إلا أنه في حكم المتواتر؛ لأن الأئمة قد أجمعت على قبوله والعمل بموجبه.

ويؤيده ما ذكره السيد السند ـ قدس سره ـ في «خلاصة الطيبي» أنه قال ابن الصلاح، رحمة الله عليه: من سئل عن إبراز مثال المتواتر في الأحاديث أعياه طلبه، وحديث: «**من كذب علي متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار**»[1] نراه مثالاً لذلك، فإنه نقله عن الصحابة العدد الجم.

* قال بعض المحققين: **(قوله: ذكر في الكافي... إلخ)** المقصود من هذا النقل التوفيق بين القولين؛ أعني: قول الشارح وقول الخيالي رحمه الله.

واعلم أنهم قد ذكروا لقبول خبر الواحد شروطًا:

منها: أن يكون موافقًا للدليل القطعي.

ومنها: إنه لا يخالف الكتاب والمتواتر والإجماع.

ومنها: ألا يكون واردًا في حادثة تعم بها البلوى، بأن يحتاج الناس كلهم إليه حاجة متأكدة مع كثرة تكرره، ولهذا أنكر الحنفية خبر نقض الوضوء بمس الذكر؛ لأن ما تعم به البلوى يكثر السؤال عنه، فتقتضي

---

(١) تقدم تخريجه.

العادة بنقله متواترًا، وإن أجيب من طرف الشافعية بمنع اقتضاء العادة لذلك.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: مشهور لا متواتر)**[١] قيل: هذا الكلام منه ظاهر في أن هذا الحديث متواتر، وكذا ما ذكره في «شرح المقاصد» وهو - رحمه الله - ثقة فلا اعتداد[٢] بهذا القول إلا بعد تصحيح النقل ممن هو أوثق منه.

قال ابن الصلاح: من سئل عن إبراز مثال للمتواتر في الأحاديث أعياه طلبه، وحديث: «**إنما الأعمال بالنيات**»[٣] ليس من ذلك، وإن نقله عدد التواتر وزيادة؛ لأن ذلك طرأ عليه في وسط إسناده ولم يوجد في أوائله، نعم حديث: «**من كذب علي متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار**»[٤] تراه مثالاً لذلك، فإنه نقله من الصحابة العدد الجم. كذا في «خلاصة الطيبي».

* قال شجاع الدين: **(قوله: هذا مجرد فرض)** أي: عد قوله ﷺ: «**البينة على المدعي واليمين على من أنكر**»[٥] متواترًا.

* **قال الشارح**: **[فإن قيل: الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين، بل قد يكون خبر الله تعالى، وخبر الملك، وخبر أهل الإجماع، والخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب، كالخبر بقدوم «زيد» عند تسارع قومه**

---

(١) الخبر المتواتر: ما بلغت رواته في الكثرة مبلغًا استحال في العادة تواطؤهم على الكذب، ويدوم هذا فيكون أوله كآخره وأوسطه كطرفيه.

(٢) أي يقول من قال: هذا مجرد فرض للتمثيل، وإلا فهذا الحديث مشهور لا متواتر.

(٣) أخرجه البخاري (١)، ومسلم (١٩٠٧)، والترمذي (١٦٤٧)، وأبو داود (٢٢٠١)، وأحمد (١٦٨)، والنسائي (٣٤٣٧)، وابن ماجه (٤٢٢٧)، والحميدي (٢٨)، والبيهقي (١٨١) وفي الزهد الكبير (٢٤١)، والطبراني في الأوسط (٤٠)، وابن عساكر (٣٢/ ١٦٦)، وابن منده في الإيمان (٢٠١)، وتمام في الفوائد (٤٨٣)، وابن خزيمة (١٤٢)، والدارقطني (١/ ٥٠)، وأبو عوانة (٧٤٣٨)، والبزار (٢٥٧)، وهناد في الزهد (٨٧١) بتحقيقنا.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) تقدم تخريجه.

إلى داره. قلنا: المراد بالخبر: خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرًا، مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل، فخبر الله تعالى أو خبر الملك إنما يكون مفيدًا للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق إذا وصل إليهم من جهة الرسول ﷺ، فحكمه حكم خبر الرسول، وخبر أهل الإجماع في حكم المتواتر، وقد يجاب بأنه لا يفيد بمجرده، بل بالنظر في الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة. قلنا: وكذلك خبر الرسول؛ ولهذا جعل استدلاليًا].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: بما يرفع)** من القرائن العقلية.

(قوله: قلنا: المراد) أي: من الخبر الصادق الذي هو المقسم.

(قوله: بمجرد كونه خبرًا.... إلخ) أي: مع قطع النظر عن القرائن دون الأدلة، وإليه أشار بقوله: «مع قطع النظر عن القرائن» فلا يتجه أن اعتبار التجرد في الخبر الصادق يخرج خبر الرسول عن المقسم.

ولعل الوجه في اعتبار التجرد عن القرائن[1] دون الدليل، هو أن القرائن ليست مما يمكن أن ينضبط لا إجمالاً ولا تفصيلاً؛ أما إجمالاً فظاهر، وأما تفصيلاً فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والأفهام، بخلاف الدليل فإنه ليس كذلك.

والوجه الوجيه[2] فيه هو أن وجه دلالته هو كون الخبر خبر الرسول[3]، فيكون الاستدلال بنفس الخبر بالنظر في أحواله كما في الاستدلال بالعالم على وجود الصانع، فيكون سبب العلم هو مجرد كونه خبر الرسول ﷺ[4]

---

(١) لعله أراد بالقرنية ما لا يفيد القطع مع الانضمام إلى الخبر بالنسبة إلى عامة الخلق بخلاف الدليل، فإنه مع الانضمام إلى الخبر يفيد القطع واليقين بالنسبة إلى العامة، ولذا اندفع التدافع بينه وبين ما قاله في «التلويح» من إفادة المتواتر للقطع بواسطة انضمام دليل عقلي إليه، وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب، وفيه ما لا يخفى.

(٢) إذ يمكن فيه الضبط كما في المتواتر.

(٣) إذ نسبة خبر الرسول ﷺ إلى ذات الخبر، مثل نسبة الإمكان أو الحدوث إلى العالم، تدبر.

(٤) إذ لا يفيد إلا بانضمام الدليل السمعي بخلاف المتواتر، فإنه يفيد بمجرد الإخبار من غير احتجاج إلى انضمام الدليل إليه.

بخلاف القرائن، فإنها أمور خارجة عن الخبر، تأمل.

(قوله: إذا وصل إليهم من جهة الرسول) يوهم أنه على تقدير وصوله إليهم من غير توسط الرسول لا يفيد العلم، وليس كذلك، والظاهر عدم الإفادة.

(قوله: فحكمه حكم خبر الرسول) قال الفاضل المحشي: وحاصل الجواب: إن الحصر مبني على المسامحة لا على التحقيق. تمَّ كلامه.

وقد يقال: إن الحصر تحقيقي والمسامحة والتوسع في القسمين، تأمل.

(قوله: في حكم المتواتر) لأنه خبر جمع لا يجوز العقل تواطأهم على الكذب بالأدلة السمعية، كقوله ﷺ: «**إن أمتي لا تجتمع على ضلالة**»[1] كما في المتواتر لكن بالبداهة العقلية إلا أن العلم الحاصل به استدلالي، وبالتواتر بديهي.

ولا يبعد أن يدرج في خبر الرسول؛ لأنه لا يفيد العلم ما لم تثبت حجية الإجماع[2]، وذلك ثابت بالأدلة السمعية، فيرجع إلى خبر الرسول حقيقة بالنظر إلى الأدلة الدالة على حجيته.

استدل الغزالي ـ رحمه الله ـ بقوله ﷺ: «**إن أمتي لا تجتمع على ضلالة**»[3]، والشافعي ـ رحمه الله ـ بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ . . .﴾ [النساء: ١١٥].

(قوله: قلنا: فكذلك خبر الرسول) ﷺ؛ يعني: لا يفيد العلم بمجرده بل بالنظر إلى الأدلة، فيكون خارجًا عن البحث كخبر أهل الإجماع.

ولك أن تقول: إن غرض المجيب درج خبر أهل الإجماع في خبر الرسول دون الإخراج عن المبحث، حتى يتوجه النقض بخبر الرسول ﷺ، ومقصوده من قوله: «بالنظر إلى الأدلة» هو الإشارة إلى وجه الاندراج في خبر

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) إذ إفادة العلم منوطة بثبوت كونها حجة بالأدلة من الكتاب والسنة، الواصلين إلينا من جهة الرسول.

(٣) تقدم تخريجه.

الرسول ﷺ بأنه لا يستقل بالإفادة، من غير أن يستند إلى خبر الرسول ﷺ، فيكون حكمه حكم خبر الرسول.

وقد يقال: إن بين خبر الرسول وخبر أهل الإجماع فرقًا؛ بأن[1] الأول يفيد العلم بالنظر إلى نفسه وما ثبت في نفسه، بخلاف الثاني فإنه بالنظر إلى الأدلة الخارجية دون ما ثبت في نفسه[2].

وقد يناقش بأن خبر أهل الإجماع كخبر الرسول يفيد العلم بالنظر إلى نفسه، وما ثبت في نفسه هذا خبر أهل الإجماع، وكل خبر شأنه كذا فهو حق، ومضمونه واقع[3].

وقد يقال: إن حقية الكبرى هاهنا مستندة إلى الأدلة الخارجية، بخلاف خبر الرسول[4]؛ إذ لا شيء من مقدمتي دليل الإفادة فيه يتوقف على الخارج.

والأولى في ردِّه أن يقال: إن المعتبر في المقسم هو التجرد عن القرائن دون الدليل، وإفادة خبر أهل الإجماع بالنظر إلى الأدلة لا تضر في المبحث، تأمل.

* قال العصام: **(قوله: فإن قيل: الخبر الصادق المفيد للعلم... إلخ)** منع لدعوى الانحصار المستند إلى الاستقراء أو إثبات لنقيضها، والخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه إلى داره لا يفيد اليقين؛ لجواز أن يكون التسارع للخبر الكاذب، ويمكن دفعه بعد تسليم إفادته اليقين أنه بمنزلة خبر قوم يمنع تواطؤهم على الكذب؛ إذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر عن مجيئه، بل الدلالة العقلية أقوى من الوضعية.

---

(١) فإن خبر الرسول ﷺ يفيد العلم بمجرد كونه خبر الرسول من غير مدخلية الأمر الخارج المنفصل عنه، بخلاف خبر أهل الإجماع فإنه لا يفيد بدون مدخلية الأمر المنفصل من الأدلة السمعية الدالة على حجية الإجماع، كما يظهر بالتأمل الصادق، تأمل.

(٢) فيه اشتباه العارض بالمعروض؛ إذ الكلام في ذات خبر الرسول ﷺ دون مفهوم خبر للرسول، ودفعه غير خفي للذكي، تأمل.

(٣) إذ مقدمتا دليل إفادته القطع من الصغرى والكبرى مأخوذ من نفس خبر الرسول، فيكون الدليل نفس الخبر كالعالم بالنظر إلى وجود الصانع، تأمل فإنه دقيق.

(٤) إذ نسبة خبر الرسول ﷺ إلى ذات الخبر كنسبة الإمكان أو الحدوث إلى العالم، تدبر.

والجواب الذي ذكره إما تخصيص الخبر الذي عد من أسباب العلم فحينئذ لا بد من تخصيص الأسباب أيضًا، وأما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل مقسمًا للمتواتر، وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي عد من أسباب العلم، والمراد بعامة الخلق: عامة المسلمين.

(قوله: مع قطع النظر عن القرائن) تفسير لقوله: «بمجرد كونه خبرًا» وإلا فخبر الرسول أيضًا لا يفيد بمجرد كونه خبرًا، بل بضميمة الدليل، والقرائن لا تتناول الدليل وضعًا أو إرادة، فلا يشكل بخبر الرسول.

ويشبه ألا يحتاج إلى قوله: «بمجرد كونه خبرًا» إذ في تحقيق خبر مفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر؛ لأنه يتوقف على عموم القرينة لعامة الخلق، إلا أن يقال: معنى كون الخبر مفيدًا لعامة الخلق: إن نوع الخبر مفيد لعامة الخلق، ونوع الخبر مع القرينة كذلك، وكيف لا ولا خبر متواتر يفيد عامة الخلق؟ بل كل خبر متواتر يفيد قومًا تواترًا بالنسبة إليهم.

فإن قلت: ما الفارق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة؟

قيل: لأن معظم الأحكام الدينية مبنية عليه، ولأن خبر الرسول لا ينفك عن الدليل، بخلاف الخبر مع القرينة فإنه لا يلزمه قرينة إلا نادرًا.

بقي إشكال قوي؛ وهو أن الخبر المتواتر أيضًا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم إمكان تواطئهم على الكذب، ولهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات، فرب عدد يفيد العلم في مقام دون مقام آخر، ويتجه على جعل خبر الله وخبر الملك راجعًا إلى خبر الرسول لكونه معلومًا به أنه لا فرق بينه وبين خبر الرسول المعلوم بالتواتر أو بالمشاهدة، فإنه يعلم من جهة التواتر أو المشاهدة، فينبغي أن يجعل تحت المتواتر والمحسوس.

ويمكن أن يقال: لا يصح جعل سبب العلم الاستدلالي راجعًا إلى سبب العلم الضروري، فإنه يمتنع الحكم عليه بأنه يوجب العلم الضروري بخلاف خبر الله وخبر الملك، فإنهما أيضًا الاستدلاليان،

فيصح جعلهما تحت خبر الرسول مسامحة، والحكم عليه بأنه يوجب العلم الاستدلالي.

والأوجه أن يقال: خبر الرسول بعينه خبر الله وخبر الملك؛ لأن كل ما أخبر به الرسول من أمر الدين هو ما أخبره الله إما بلا واسطة أو بواسطة الملك.

وأما جعل خبر أهل الإجماع في حكم المتواتر: فلأنه خبر جمع يحكم العقل بصدقهم لا محالة، وفيه: إن خبر أهل الإجماع استدلالي، فلا يصح جعله تحت المتواتر المحكوم عليه بأنه يوجب العلم الضروري، وما قد أجيب به من أنه لا يفيد بمجرده مع قطع النظر عن الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة يتم، ولا نقض له بخبر الرسول كما ظنه الشارح؛ للفرق بينهما بأن خبر الرسول يلزمه الدليل، والإجماع ليس كذلك، فكل من سمع خبر الرسول حضر عنده الدليل، بخلاف من سمع الإجماع.

لا يقال: فليكن معنى قول المجيب: إنه راجع إلى خبر الرسول؛ لأن دلالته بالنظر إلى الأدلة الدالة على حجيته، وهي أخبار الرسول، فلا يتجه ما ذكره الشارح؛ لأنا نقول: دفع الشارح ما نقله لا بعبارة القائل، نعم لو كان عبارته بعينها ما ذكره لأمكن ذلك، لكنه غير معلوم، فلا يفيد بهذه المناقشة ما لم يعلم عبارة القائل، ويحكم بأن الشارح دفع ما علم من قول القائل.

ويمكن أن يدفع أيضًا بأن خبر أهل الإجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الإجماع، وبأن الإجماع لا يفيد بالنسبة إلى عامة الخلق، بل بالنسبة إلى الخواص؛ لأنهم الذين يعلمون الإجماع وكيفية إفادته، والعامة يقلدونهم في ذلك، وبأن الإجماع إنما يفيد العلم لو كان دليل الإجماع، وهو قوله ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»[1] متواترًا.

* قال الكفوي: **(قوله: منع لدعوى الانحصار)** مستندًا بتحقق مواد أخرى بحسب الاستقراء، ويحتمل أن يكون قوله: «**المستند إلى الاستقراء**» من باب التنازع.

---

(١) تقدم تخريجه.

(**قوله: إذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر... إلخ**) هذا إنما يتم إن علم أن سرعتهم لأجل رؤيتهم مجيئه، وإلا فلا لجواز أن يكون تسارعهم للخبر الكاذب.

(**قوله: الذي ذكره**) في قوله: «وأسباب العلم ثلاثة».

(**قوله: فحينئذٍ لا بد**) وإلا يعود المنع إلى دعوى انحصار الأسباب في الثلاثة.

(**قوله: مع عموم الخبر الصادق... إلخ**) فحينئذٍ لا يلزم تخصيص الأسباب لكن يلزم حينئذٍ انتشار في الكلام، ومخالفة لأصل المعاد معرفة.

(**قوله: وإلا فخبر الرسول**) أي: وإن لم يكن تفسيرًا له.

(**قوله: بل كل خبر**) وكذا خبر الرسول، فإنه إنما يفيد قومًا سمعوه من فيه ﷺ، أو تواتر عندهم صدوره عنه ﷺ.

(**قوله: ولأن خبر الرسول... إلخ**) يعني: إنه كلما تحقق خبر الرسول تحقق الدليل بخلاف الخبر مع القرينة، فإنه قد يتحقق بدون تحقق القرينة، ولذا اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة.

وفيه: إن الخبر مع القرينة يلزمه القرينة ولا تنفك عنه أصلاً، والخبر بدون القرينة ليس من الخبر مع القرينة كما قال السيالكوتي، والكلام في الخبر مع القرينة لا في مطلق الخبر، وإلا فخبر الرسول أيضًا قد ينفك عن الدليل بأن يكون خبر غير الرسول.

هذا وقد يقرر هذا الوجه بأن يقال: «الدليل لا ينفك عن خبر الرسول» أي: عن صدقه بمعنى أنه كلما تحقق الدليل تحقق صدق خبر الرسول بخلاف القرائن، فإنها قد تنفك عن الخبر مع القرينة؛ أي: عن صدقه بمعنى أنها قد تتحقق بدون صدق الخبر مع القرينة، كالخبر بقدوم زيد مع تسارع القوم إلى داره بخبر كاذب.

وقد يعترض عليه أيضًا بأن المراد بالقرينة ها هنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية؛ بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح: مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل، ولا

شك أن القرينة القطعية الدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه.

(**قوله: بقي إشكال قوي**) حاصل الإشكال: الاعتراض على الجواب الذي ذكره الشارح بقوله: «قلنا: المراد بالخبر... إلخ» بأنه ينافي عد الخبر المتواتر من الخبر الصادق الذي هو من أقسام أسباب العلم.

(**قوله: وعدم إمكان تواطئهم**) فيه: إن عدم إمكان تواطئهم على الكذب داخل في حقيقة الخبر المتواتر، ولا يتناول مثله القرينة وضعًا أو إرادة، فكيف يصح قطع النظر بل هو دليل على صدق الخبر المتواتر عنده كما مرَّ فيما سبق، على أنه يمكن أن يقال: لم يقطع عنه النظر كالدليل؛ لأن معظم الأحكام الدينية مبنية عليه، ولأن الخبر المتواتر لا ينفك عنه، والمراد بالقرائن ما عدا قرائن الخبر المتواتر، كما يدل عليه مذاق السؤال والجواب.

(**قوله: فلا يصح جعله**) فيه: إن الشارح إنما جعله في حكم المتواتر في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم، ولا يلزم منه جعله تحت المتواتر في كونه موجبًا للعلم الضروري حتى لا يصح ذلك الجعل، فلا يرد عليه ما أورده أصلاً.

(**قوله: والإجماع ليس كذلك**) قال البابرتي: الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة لازمة له أيضًا، وإلا لم يكن دليلاً، وذهولنا عن الأدلة لا يستلزم الانفكاك.

(**قوله: لا يقال**) القائل هو المحشي القزويني.

(**قوله: بعينها ما ذكره**) فيه: إن الكلام مبني على ما نقله الشارح عن القائل، وإن كان النقل المذكور لا بعبارة القائل، فأصل عبارته إن لم يساعد فيما ذكره الشارح يحمل على ما ذكره صاحب لا يقال، وإلا فالنقل غير صحيح، فتدبر.

(**قوله: ويمكن أن يدفع أيضًا**) أي: يمكن أن يجاب عن نقض الحصر في النوعين بخروج خبر أهل الإجماع بأنه داخل في خبر الرسول، فإن خبرهم بعينه خبر الرسول غاية ما في الباب أنه يعلم كونه خبر الرسول من طريق الإجماع كما قد يعلم ذلك بالتواتر وبالمشاهدة، وبأنه خارج عن المقسم، فإن المقسم ما يفيد العلم بالنسبة إلى عامة الخلق، وخبر الإجماع ليس كذلك، فلا بأس

بخروجه عن الأقسام، وأيضًا إفادته العلم ليس بقطعي، فإنه إنما يفيد العلم لو كان دليله، وهو قوله ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»[١] متواترًا، وهو محل نظر كما سبقت الإشارة إليه.

* قال ولي الدين: **(قوله: ويمكن دفعه)** أي: السؤال بقوله: «فإن قيل... إلخ» وهكذا وقع في بعض النسخ ولم يوجد في بعضها.

(قوله: بل الدلالة العقلية... إلخ) هذا ترقٍ في الجواب، ومن أراد تحقيق هذه المسألة فليطالع حاشية «شرح المطالع» للسيد ـ قدس الله سره ـ وأطرافها فإن فيها ما يغنيك عن غيرها.

(قوله: قيل... إلخ) قائله المحشي الخيالي.

(قوله: ويتجه على جعل... إلخ) هذا إيجاز لما وعده بقوله: «وله تتمة» فانتظر غير بعيد.

(قوله: لا يقال... إلخ) هذا إلى قوله: «ويمكن... إلخ» غير واقع في أكثر النسخ.

* قال الخيالي: **(قوله: مع قطع النظر عن القرائن)** إنما قطع النظر عنها لا عن الدلائل؛ إذ الوجه في عد الخبر الصادق سببًا مستقلاً استفادة معظم المعلومات الدينية منه، والخبر المقرون ليس كذلك، وقد يوجه بأن القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل، وليس كذلك.

(قوله: في حكم المتواتر) لأنه كذلك في كونه خبر قوم بحكم العقل بصدقهم، لكن بالبداهة في المتواتر وبالنظر في الإجماع، وحاصل الجواب: إن الحصر مبني على المسامحة لا على التحقيق.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: إنما قطع النظر عنها... إلخ)** يعني: إنما قطع النظر عن القرائن في إفادة الخبر الصادق، ولم يقطع النظر عن الدلائل، فخرج الخبر المقرون، وبقي خبر الرسول داخلاً مع كون كل واحد منهما أمرًا خارجًا عن الخبر موجبًا لصدقه؛ لأن الوجه في عد الخبر الصادق

---

(١) تقدم تخريجه.

سببًا للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه، وإلا فالخبر ليس سببًا للعلم بل المفيد له العقل والخبر الصادق طريق له على ما مرَّ في وجه الحصر، والخبر الذي هو مع الدليل كخبر الرسول داخل في هذه الاستفادة، فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون؛ إذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية، فلا وجه لإدخاله فيه، وجعله سببًا سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن.

(قوله: وقد يوجه... إلخ) يعني: قد تبين ممن وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل، بأن القرائن تنفك عن الخبر، وتبقى مع انتفاء الخبر كما إذا تحقق تسارع القوم إلى دار زيد مع عدم الخبر بقدومه بخلاف الدلائل، فإنه لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر، فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة إلى جميع الأوقات والأذهان، فلا يكون الخبر المقرون مفيدًا دائمًا، فلذلك قطع النظر عنها، وأسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل، فإنها دالة على تحققه في جميع الأوقات بالنسبة إلى جميع الأذهان، فيكون الخبر المدلل مفيدًا للعلم دائمًا فلم يقطع النظر عنه.

قال الفاضل المحشي في توجيه قوله: «بأن القرائن قد تنفك عن الخبر... إلخ»: إن الخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه يفيد العلم، وعند عدم تسارع قومه لا يفيده لكن تسارع قومه لا يلزم الخبر المذكور، بل ينفك عنه بخلاف الدلائل، فإن دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه، وهو أن هذا خبر الرسول، وكل ما هو هذا شأنه فهو صادق.

أقول: فيه بحث؛ لأن الخبر المقرون يلزمه القرينة، ولا تنفك عنه أصلاً، والخبر المذكور لم يكن مقرونًا.

(قوله: وليس كذلك) يعني: ليس الأمر كما قال الموجه؛ إذ المراد بالقرينة ها هنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية، بحيث لا يحتمل تخلفه عنها، على ما يدل عليه قول الشارح: مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل، ولا شك أن القرينة القطعية الدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه.

قال الفاضل المحشي: أي: ليس هذا التوجيه صحيحًا في نفس الأمر، فإن دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه، بل ينفك عنه في بعض المواد أو في بعض الأشخاص أو في بعض الأذهان، مع أن الخبر المتواتر كان مقبولاً معدودًا من أسباب العلم.

أقول: فيه بحث؛ لأن الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند المصنف، ومنشأ حصول العلم عقيبه الاجتماع، فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه، ورب اجتماع لا يخلقه الله، فلا يكون إفادته بالدليل والقرينة، فلا معنى لقوله: «فإن دليل الخبر المتواتر وقرينته تنفك عنه».

وبما ذكرنا اندفع ما قيل، بقي هنا إشكال قوي وهو أن الخبر المتواتر أيضًا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين، وعدم إمكان تواطئهم على الكذب، ولهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات، فرب عدد يفيد العلم في مقام دون آخر، فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق؛ لأن منشأ العلم ليس بملاحظة أحوال المخبرين، والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن والأحوال فيه، فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه في مقام، ولا يخلقه بعده في مقام آخر من غير تأثير للحال والمقام فيه.

قال بعض الفضلاء: لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو أن القرائن ليست مما يمكن أن يضبط لا إجمالاً ولا تفصيلاً، أما إجمالاً فظاهر وأما تفصيلاً فلكثرتها، واختلافها باختلاف الطبائع والأفهام بخلاف الدلائل، فإنها ليست كذلك.

أقول: فيه بحث؛ لأنه يمكن ضبط القرائن إجمالاً بأن يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة إلى كل شخص، والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة إليه، فقال أيضًا: إن المراد بالقرائن في قوله: مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل والقرينة، فالمعنى المراد: خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبرًا، مع قطع النظر عن الأمور الخارجة عنه من الدلائل والقرائن، وخبر الرسول إنما يفيد العلم بمجرد كونه خبرًا؛ لأن وجه دلالته هو كونه خبر الرسول، فيكون

الاستدلال بنفس الخبر، لكن بالنظر في أحواله كما في العالم بالنسبة إلى الصانع، فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرائن، فإنها أمور خارجة عن الخبر، تأمل. انتهى.

أقول: وجه التأمل أنه على هذا يدخل الخبر المقرون أيضًا في الخبر الصادق؛ إذ يصدق عليه أنه إنما يفيد العلم بمجرد كونه خبرًا؛ لأن وجه دلالته هو كونه خبرًا مقرونًا، فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في أحواله.

(قوله: لأنه كذلك... إلخ) أي: لأن خبر أهل الإجماع كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يحتمل عند العقل تواطئهم على الكذب، ولا فرق بينهما إلا باعتبار أن كونه خبر قوم كذلك ثابت في المتواتر بالبديهة من غير نظر، وفي خبر الإجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله ﷺ: **«لا تجتمع أمتي على الضلالة»**[1].

وقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥].

قوله: وفيه أنه إذا كان خبر أهل الإجماع يفيد العلم الاستدلالي، فلا يصح جعله داخلاً تحت المتواتر المحكوم عليه بأنه يوجب العلم الضروري، اللهم إلا أن يقال: إن ذلك الحكم أيضًا بطريق المسامحة؛ أي: يوجب العلم الضروري وما في حكمه.

(قوله: وحاصل الجواب أن الحصر مبني... إلخ) يعني: خلاصة الجواب: إن حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز، فإن المراد المتواتر وما في حكمه، وخبر الرسول وما في حكمه، لا على التحقيق؛ إذ هو في الحقيقة خمسة أنواع.

وفيه إشارة إلى أن مقصود الشارح من إدخال خبر الله والملك في خبر الرسول، وخبر أهل الإجماع في المتواتر بيان أن الحصر مبني على المسامحة بإرادة ما في حكمهما سواء بين كيفية الرجوع على ما قرره أو على طريق آخر،

---

(١) تقدم تخريجه.

بأن يرجع خبر الإجماع إلى خبر الرسول، فإن خبر الإجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الإجماع، ويمكن إخراجه عن المقسم؛ إذ ليس هو مفيدًا بالنسبة إلى عامة الخلق بل بالنسبة إلى الخواص الذين يعلمون الإجماع وكيفيته، كذا قيل.

* قال بعض المحققين: **(قوله: بل المقيد له العقل... إلخ)** حاصله: إن الخبر ليس من أسباب العلم حقيقة، فكان ينبغي أن لا يعد منها، لكن لما كثر مدخليته في معرفة المعلومات الدينية جعل كأنه السبب المقيد له، فعد منهم ادعاء وتجوزًا، وليس في الخبر المقرون تلك المدخلية، فلا وجه لعده من الأسباب، فاخرج باعتبار قيد التحرز عن القرائن، وهذا جواب لا يحوم حوله شيء، إلا أنه يرد عليه أن مثل هذه التوجيهات لا تفيد في القطعيات بل في الخطابيات، فتأمل. انتهى من بعض الفضلاء.

(قوله: قال الفاضل المحشي... إلخ) قال مولانا خالد: والفرق بينه وبين توجيه السيالكوتي أن حاصل هذا التوجيه وجود الخبر بلا قرينة، وهو غير متجه؛ إذ الكلام في الخبر المقرون فهو خلاف المفروض.

وحاصل توجيه السيالكوتي: وجود قرينة بلا خبر، وهو ليس من قوله: «فلا وجه لإدخاله فيه» أي: في الخبر الصادق، خلاف المفروض في شيء، وإن لزم من جواز أحد الوجودين ذهنًا أو خارجًا جواز الآخر. انتهى.

أقول: وهذا التوجيه أيضًا لا يخلو عن كونه خلاف المفروض؛ لأن الكلام في الخبر المقرون بقرينة ترفع احتمال الكذب، وليس في القرينة مطلقًا، بل قرينة قوية ترفع احتمال الكذب، فيكون خلافه أفاده بعض الناظرين.

(قوله: فرب اجتماع بخلق الله... إلخ) لما كان حال الاجتماع متفاوتًا في خلق العلم وعدمه يعلم أن مجرد الاجتماع ليس كافيًا في خلق العلم، بل هناك أمر آخر ينضم إلى الاجتماع يحصل منهما العلم، وإن لم نعلم خصوصية ذلك الأمر، ولا نعني بالقرينة والدليل سوى هذا، وعلى هذا اندفع البحث المذكور عن الفاضل المحشي، واندفع الاندفاع الآتي، فالأولى في اندفاع ما قيل: «بقي إشكال قوي... إلخ» أن يقال: إن الخبر المتواتر هو الذي يكون

مصاحبًا لجميع ما يتوقف عليه حصول العلم، فلو نقصه شيء مما يتوقف هو عليه لا يسمى متواترًا على ما قال الشارح فيما سبق.

ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة، فليس مع الخبر المتواتر دليل ولا قرينة؛ إذ بعد ثبوت كونه متواترًا تم جميع ما يتوقف عليه حصول العلم، ولا شبهة في أنه بعد ذلك لا يحتاج إلى شيء آخر، وبهذا يندفع أيضًا ما ذكره الفاضل المحشي على ما لا يخفى. أفاده العلامة عبد الرسول، وإنما قال: فالأولى لأنه يمكن أن يحمل ما ذكره المولى المحشي على هذا بأن يقال: إن الاجتماع الذي لا يخلق الله العلم عقيبه ليس اجتماع المتواتر، فليس الخبر حينئذٍ خبرًا متواترًا، فصح أن الخبر المتواتر لا يحتاج إلى قرينة ودليل.

(قوله: على التجوز) بذكر المتواتر وإرادة ما ثبت له حكم المتواتر من كونه صادرًا عن جماعة يمتنع تواطؤهم على الكاذب سواء كان متواترًا حقيقة أو خبر أهل الإجماع، وبذكر خبر الرسول وإرادة ما ثبت له حكم خبر الرسول من كونه واصلاً إليهم من جهة الرسول، سواء كان خبر الرسول نفسه أو خبر الله تعالى أو خبر الملك، فالتجوز في اللفظ لا في حذف المعطوف؛ لأنه يأبى عنه لفظ الإدخال السابق واللاحق، ويأبى عنه أيضًا قوله: «الآتي» بإرادة ما في حكمها.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: لا عن الدلائل)** كما في خبر الرسول، وخبر الله تعالى، وخبر الملائكة، وخبر أهل الإجماع.

(قوله: مبني على المسامحة) بأن يراد بخبر الرسول: خبره وما في حكمه، وبالخبر المتواتر: هو وما في حكمه.

* قال شجاع الدين: **(قوله: إنما قطع النظر... إلخ)** أي: لم يعد الخبير المقرون بالقرائن سببًا للعلم، مع أنه مفيد للعلم وعد خبر الرسول الذي يفيد العلم بالدليل؛ لأن عد الخبر الصادق سببًا للعلم لاستفادة معظم المعلومات الدينية منه، ولا يستفاد من الخبر المقرون بالقرائن معظم المعلومات الدينية، فلم يعد سببًا للعلم بخلاف خبر الرسول، فإنه يفيد بالدليل العلم بمعظم المعلومات الدينية، فلذا عد سببًا للعلم.

(قوله: لا عن الدلائل) والظاهر أن يقال: إنما قطع النظر عن القرائن لا عن الدلائل؛ لأن المراد بالخبر الصادق الذي جعل سببًا للعلم خبر يكون مستقلاً في إفادة العلم بخصوص مضمونه، وهو العلم التفصيلي، ولا يكون مدخل في تلك الإفادة، والقرائن لها مدخل في إفادة الخبر للعلم بخصوص مضمونه، فإن المفيد للعلم بخصوص قدوم زيد هو مجموع قول المخبر: «قدم زيد، وتسارع قومه إلى داره» ولذا قطع النظر في الخبر الصادق عن القرائن.

ولم يعد الخبر المقرون بالقرائن سببًا للعلم بخلاف الدلائل؛ إذ لا مدخل لها في إفادة خبر الرسول للعلم بخصوص مضمونه، فإن المفيد للعلم بخصوص مضمون قوله ﷺ: «**البينة على المدعي واليمين على من أنكر**»[1] هو خصوص هذا الخبر لا مجموع الخبر والدليل، فإن الدليل المذكور ـ أعني: قولنا: هذا خبر من ثبتت رسالته بالمعجزة... إلخ ـ إنما يفيد العلم بمضمونه إجمالاً، فإنه يفيد العلم بأن مضمون هذا الخبر واقع، وهو التعبير الإجمالي عن مضمون قوله ﷺ: «**البينة على المدعي**»[2] فيكون خبر الرسول مستقلاً في إفادة العلم بخصوص مضمونه، غاية ما في الباب: إن إفادته للعلم بخصوص مضمونه موقوف على إفادة الدليل للعلم بمضمونه إجمالاً؛ ولذا لم يقطع النظر في الخبر الصادق عن الدلائل، وعد خبر الرسول المفيد للعلم بالدلائل سببًا للعلم.

(قوله: ليس كذلك) أي: ليس الخبر المقرون بالقرينة مما يستفاد منه معظم المعلومات الدينية ولذا لم يعده سببًا للعلم.

(قوله: بأن القرائن تنفك عن الخبر) أي: لا يتوقف الخبر في إفادة العلم بخصوص مضمونه على القرائن، ولذا لم يعدوا الخبر المقرون بالقرينة سببًا للعلم.

(قوله: بخلاف الدلائل) فإنها لا تنفك عن الخبر، بل يتوقف عليها الخبر في إفادة العلم بخصوص مضمونه، ولذا عدوا الخبر المقرون بالدلائل سببًا للعلم.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(قوله: وليس كذلك) قال في الحاشية: لأن القوم قد صرحوا بأن التواتر يتفاوت في الناقلين قلة وكثرة بحسب خصوصيات وقرائن.انتهى كلامه.

وقوله: «قد صرحوا» أي: عدوا بعض الخبر المقرون بالقرائن سببًا للعلم، وهو الخبر المتواتر المقرون بالقرائن، فينتقض بهذا التوجيه فلا يكون صحيحًا، ويرد عليه أن التوجيه الأول أيضًا ينتقض به، فيكون الإلزام مشتركًا بين التوجيهين، فإن أجيب عن التوجيه الأول بأن المراد أنهم لم يعدو الخبر المقرون بالقرائن سببًا آخر مغايرًا للخبر المتواتر، وخبر الرسول أجيب أيضًا عن التوجيه الثاني، فلا وجه لقبول الأول ورد الثاني، والظاهر في التوجيهين ما ذكرناه بقولنا: «والظاهر أن يقال... إلخ»، فتدبر.

(قوله: لا على التحقيق) فإن الخبر الإجماعي مغاير للخبر المتواتر، فجعله في حكم المتواتر مسامحة.

* قال محمد الشريف: **(قال الشارح: مع قطع النظر عن القرائن... إلخ)** أخر خبر الرسول المقرون في السؤال وقدمه في الجواب إشارة إلى انحطاط مرتبته؛ يعني: إنهم أسقطوه عن درجة الاعتبار.

(قوله: إنما قطع النظر عنها) أي: قطع النظر عن الخبر المقرون بالقرائن ولم يعتبروه، واعتبروا الخبر المقرون بالدلائل، فيرتبط به حينئذٍ قوله: «إذ الوجه في عد الخبر... إلخ» ويقدر بعد قوله: «والخبر المقرون ليس كذلك» هكذا فبالضرورة احتجنا إلى اعتبار الدلائل؛ ليكون الخبر المدلل معتبرًا، ولا حاجة لنا إلى اعتبار القرائن.

وقد يفرق بين الدلائل والقرائن بأن الدلائل لا تدل على المضمون، بل على صدق الخبر، بخلاف القرائن فإنها تدل على المضمون كما يدل عليه الخبر، فيحصل اليقين من مجموع الخبر والقرينة، فتأمل فإنه فرق دقيق، والقرينة تدل على الخصوص ولا تنضبط بالقاعدة، والدليل على المجمل فهو مضبوط، فاعتبر هذا لا تلك.

(قوله: وليس كذلك) أي: لا ينفك الخبر المقرون عن القرينة؛ إذ لو انفك لا يكون مقرونًا والكلام فيه، فالوصف معتبر، أو نقول: الدليل أيضًا

ينفك، فإنه يجوز أن يسمع خبر الرسول ولا يلاحظ دليليته خصوصًا إذا لم يسمع بعنوان خبر الرسول.

وقيل في توجيه قوله: «وليس كذلك» أي: ليس هذا التوجيه توجيهًا صحيحًا في نفس الأمر، إلى آخر ما قال، وهو مع بعده عن الفهم فاسد في نفسه، فإن إفادة الخبر المتواتر لو كان بالقرائن على ما ذكره هذا القائل يلزم ألا يعد من أسباب العلم سواء جاز افتراقه أو لم يجز على ما ذكره الشارح.

(قال الشارح: **فحكمه حكم خبر الرسول**) فتكون القرائن في حكم الحديث مع أنه يعلم بخبر الرسول أنه من عند الله تعالى، ويعلم مضمونه؛ لكونه خبر الله تعالى، ولم يدرجوا الكل في الخبر المتواتر وإن لم يحصل العلم بالنسبة إلينا من جهته؛ لأن الحاصل بالتواتر بالعلم البديهي والعلم الحاصل بخبر الله تعالى وبخبر الملك والرسول ﷺ استدلالي، وأيضًا لخبرهم شأن رفيع عظيم لا يليق إدراجه في الخبر المتواتر مع أن الكلام في مطلق خبر الرسول سواء كان بالنسبة إلينا أو لا.

(قال الشارح: **في حكم المتواتر**) وقيل: لو جعل خبر الإجماع في حكم خبر الرسول إما لأن أهل الإجماع لا يقولون ما ليس في الكتاب والسنة وإن لم تعلم خصوصية مأخذ حكمهم، وإما لأن إفادة خبرهم مبنية على الأحاديث الشريفة الدالة على حجية الإجماع لكان له وجه وجيه، ولعل مراد المجيب هذا فلا يرد عليه ما ذكره الشارح.

* **قال الشارح**: [(وأما العقل) وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والإدراكات، وهو المعني بقولهم: غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات. وقيل: جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدة. (فهو سبب العلم أيضًا) صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية في جميع النظريات، وبعض الفلاسفة في الإلهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء، والجواب: إن ذلك لفساد النظر، فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيد للعلم، على أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل، ففيه إثبات ما نفيتم فيتناقض، فإن زعموا أنه معارضة للفاسد بالفاسد].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: قوة النفس)** أراد بالنفس ما هو المشار إليه بأنا وأنت، والمكلف بالأحكام التبليغية، وهو إما الجوهر المجرد، أو الجسم النوراني اللطيف الساري في البدن، إلى غير ذلك على اختلاف الآراء والمذاهب على ما بُيِّن في موضعه.

قال الفاضل المحشي: إن قلت: هذا منافٍ لما مرَّ في وجه الحصر من أن العقل ليس آلة غير المدرك، قلت: وصف الشيء لا يسمى آلة له. تمَّ كلامه.

وأنت تعلم أن العلوم الآلية كالمتعلق من جملة وصف النفس، والفرق بين وصف ووصف[١] تحكم.

والأولى في الجواب أن يقال: إن ما مرَّ مبني على أن العقل ملاك الأمر، وسلطان القوى الدراكة[٢] في أمر الإدراك، فكأنه المدرك نفسه كما مرت الإشارة إليه ثمة، والتأييد بما وقع في كلامهم من التنظير[٣].

(قوله: للعلوم والإدراكات) من المعقولات التصديقية والتصورية نظرية كانت أو ضرورية، وقد تخص بالنظرية ولا وجه له.

(قوله: غريزة) أي: التي جبلت عليها فطرتهم، وهي المسماة بالعقل الهيولاني.

(قوله: وقيل: جوهر) وهي النفس بعينها. قال الفاضل المحشي: والصرف واللغة على مغايرتهما، فلذا قال: «وقيل». تمَّ كلامه.

وأنت تعلم أن ما استدل به على جوهريته بقوله ﷺ: «**إن الله خلق العقل على صورته، فقال له: أقبل، فأقبل له، فقال له: أدبر، فأدبر...**»[٤] إلى آخر الحديث.

---

(١) أي: بين الوصف الفطري وغيره من العلوم.

(٢) القوى الظاهرة والباطنة من جملة أوصاف النفس بل البدن.

(٣) هو قولهم: القدرة صفة مؤثرة كالإدراكات.

(٤) أخرجه الطبراني في الكبير (٨٠١٢)، وفي الأوسط (١٩١٤)، والبيهقي في الشعب (٤٤٥٦).

وقوله ﷺ: «**أول ما خلق الله تعالى العقل**»[١] يدل على أن العقل هو النفس بعينها.

والأولى في وجه ترجيح الأول أن يقال: إن ظاهر كلام المصنف يستدعي المغايرة؛ حيث عدَّ العقل من أسباب العلم للخلق كالحواس والخبر الصادق، وذلك يدل على أن العقل كعديله مغاير للنفس، فكأنه قال: وتفسير العقل هاهنا بالجوهر ليس على ما ينبغي على الإطلاق، مع قطع النظر عن المقام والسوق، تأمل.

(**قوله: الغائبات**) عن الحواس مما لا يمكن أن تدرك بالحس من المفهومات الكلية بديهية كانت أو نظرية، ويمكن أن يراد بها النظريات وبالوسائط الواسطة في التصديق؛ أعني: الأدلة.

(**قوله: سبب للعلم أيضًا**) قال الفاضل المحشي: عدم تقييده بالضروري أو الاستدلالي أو نحوهما إشارة إلى العموم. تمَّ كلامه.

وقد يقال: إن قوله: «وما ثبت منه» جارٍ مجرى التقييد بهما.

(**قوله: صرح بذلك**) يدل على أن التصريح مختص به، وليس كذلك حيث وقع التصريح في المتواتر بقوله: يوجب العلم الضروري، وكذا في خبر الرسول، وأنت خبير بأن التفاوت بينهما بيِّن[٢] كما لا يخفى.

(**قوله: لما فيه من خلاف السُّمَنية**) وكذا الحال في المتواتر[٣].

وقد يقال: إن هذا نكتة التصريح، والقول بأن الخلاف ثمة ليس في مرتبة الخلاف هاهنا ليس على ما ينبغي.

(**قوله: في جميع النظريات**) الأولى أن يقال بدله: «في جميع العقليات»

---

(١) أخرجه أبو نعيم في الحلية (٧/ ٣١٨).

(٢) إذ الكلام في التصريح بعنوان السبب عند الحكم به إجمالاً، وأنت خبير بأنه على هذا أن كلمة أيضًا في عبارة المصنف. رحمه الله. ليست واقعة موقعها.

(٣) النكتة لا يجب أن تكون مطردة، فلا يرد ما قيل من أن الخلاف في المتواتر أيضًا، وفيه ها هنا أيضًا توكيد التصريح.

لما نقل عنهم أنهم قالوا: لا طريق إلى العلم سوى الحس على ما هو المناسب للمقام، وعدم تقييد العلم بهما، ونكتة التخصيص بالنظري غير خفية[١] كما لا يخفى، تدبر.

(**قوله: وبعض الفلاسفة**) نقل عن أرسطو أنه قال: لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الإلهية، والمهندسون أنكروا إفادته في الإلهيات بل في الطبيعيات، واعترفوا به في الهندسيات والحسابيات.

(**قوله: بناءً على كثرة. . . . إلخ**) دليل البعض؛ إذ لا خلاف في العلوم المنسقة المنتظمة كالحسابيات والهندسيات.

(**قوله: ففيه إثبات ما نفيتم**) من إفادة النظر العلم في بعض النظريات الإلهية؛ لأن هذا النفي؛ أي: نسبة عدم المعلومية إلى ذات الله تعالى[٢] وصفاته حكم في الإلهي، فيكون النظر فيه من قبيل النظر في الإلهي، وتخصيص محل النزاع بالأحكام الإيجابية[٣] الإلهية مما لا وجه له[٤].

وقد يقال: إن مجرد النسبة إلى ذات الله تعالى وصفاته، هل يكفي في كونه من الإلهي؟ ففيه تردد، والظاهر الكفاية[٥].

لكن بقي أن هذا إنما يرد عليهم إذا ادعوا العلم في هذه المسألة، وأما إذا اكتفوا فيها بالظن فلا، على ما نقل عن الإمام من أنه لا نزاع لأحد في إفادة النظر للظن، وإنما الخلاف في إفادته اليقين، تأمل.

---

(١) هو أن كمال الإنسان بتحصيل المطالب النظرية، أو أن الخلاف متصور في النظريات حيث قالوا: النظر الصحيح مفيد للعلم خلافًا للسمنية، والكلام الذي نقل عنهم تقريبي.

(٢) مثل أن يقال: ذات الله لا يعلم بالدليل العقلي.

(٣) أما كون السالبة على صرافتها بدون الإرجاع إلى الموجبة السالبة المحمول مسألة الفن، فمبحث آخر لا خصوصية له بالإلهي.

(٤) لأن مجموع المسألة لا بد أن يكون من الأعراض الذاتية للموضوع، وما نحن فيه ليس كذلك.

(٥) لأنه لا يلزم أن يكون المحمول من الأعراض الذاتية، بل يكفي أن يكون موضوع المسألة ذات الله وصفاته.

(قوله: فإن زعموا.... إلخ) يعني: إن اعترفوا بعدم الإفادة هربًا من التناقض، وادعوا أن ما ذكروا شبهة توهم نقيض مدعي الخصم[(١)]، والغرض منه مقابلة الوهم بالوهم.

* قال العصام: **(قوله: وأما العقل)** عديل لقوله: «فالحواس... إلخ» ولقوله: «والخبر الصادق» وهما وإن خلتا عن حرف التفصيل إلا أن وقوعهما في مقام التفصيل نزلهما منزلة المصدرة بـ«أما» ولا يبعد أن يقال: أما لمجرد التأكيد من غير قصد التفصيل أكد الحكم بسببية العقل؛ لأن في قوله سببًا مستقلاً مقابلاً لما سبق خفاء، بل هو مبني على المسامحة وعدم تدقيق النظر كما مرَّ.

(قوله: وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والإدراكات) قيل: جعل العقل قوة للإدراكات ينافي ما سبق أن العقل ليس آلة غير المدرك، وأجيب بأن وصف الشيء لا يسمى آلة له في العرف، أو لا يسمى غيرًا في الاصطلاح، والأظهر أن قوة الشيء لا يجب أن تغايره بالذات، فليكن العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات.

ويتجه أيضًا أن العقل لو كان موجبًا للاستعداد لما جامع العلم والإدراك، ويمكن دفعه بأنه يوجب استعداد إدراك ما، والعقل لا ينفك عن استعداد ما مادام موجود، والأظهر أن المراد بالاستعداد: التمكن، لا ما يقابل العقل ويضاده.

ويؤيده أنه وقع في «التلويح»: إن العقل قوة بها يتمكن من إدراك الحقائق، وذكر الإدراكات بعد العلوم للإشارة إلى الظن والجهل والتقليد؛ لأن العلم على ما حقق لا يتناولها أو لا يتناول الظن على ما زعم الشارح، ولا ينتقض بالحواس؛ لأنها ليست قوة توجب استعداد العلوم والإدراكات مطلقًا، بل قوة توجب استعداد الإحساسات؛ إذ المراد قوة لا استعداد إدراك بدونها باعتبار الحصر المستفاد من تقديم الظرف على قوله: «تستعد» واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس، ولا استعداد للعلم بدون العقل.

---

(١) إلا أن يراد الإفادة على سبيل القطع، لكن انتقل النقض إلى الشق الثاني.

(قوله: وهو المعني بقولهم: غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات) يعني: إن مآل التعريفين واحد، وهو يخالف ما في «التلويح»: إن العقل أطلقه الحكماء وغيرهم على معانٍ كثيرة، منها: قوة للنفس الإنسانية بها يتمكن من إدراك الحقائق، ومنها: الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات، إلا أن يقال: المعنى بالعقل في كلا التعريفين واحد، والمفهومان متخالفان لاختلاف المذهبين، فالمسمى بالعقل قوة لها تأثير عند الحكيم وعند أهل الشرع أمر فطري يتبعه العلم بالضروريات من غير تأثير منه، بل على مقتضى جري عادة الله تعالى، ويتجه أنه إن أريد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لا حاجة إلى ذكر قوله: «عند سلامة الآلات» ولا اختصاص للضروريات بمتابعتها، وإن أريد العلم بالفعل فلا يكفي شرط سلامة الآلات كما لا يخفى، وينبغي أن يراد العلم بجميع أنواع الضروريات وإلا فلا يتوقف على سلامة جميع الآلات.

(قوله: وقيل: جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة) قيل: زيَّف هذا التعريف؛ لأن المتبادر منه أنه عين النفس والعرف، واللغة على مغايرتهما، وفيه نظر؛ لأن المدرك لا يسمى مدركًا به، فلا يقال للضارب: إنه مضروب به، فالمتبادر منه مغايرة العقل للمدرك، فوجه التزييف: إن كون العقل جوهرًا خفي إنما الواضح أنه قوة للعلم جوهرًا كان أو عرضًا.

والمراد بالغائبات مقابل المحسوسات، والمراد بالوسائط ما يقابل المشاهدة، ويعم التعريفات والأدلة والمحسوسات التي ينتزع منها الغائبات، والمراد بالمشاهدة: أعمال الحواس لا إدراكها، وإلا فهو ليس سبب إدراك المحسوس.

(قوله: فهو سبب للعلم أيضًا صرح بذلك... إلخ) يريد أن هذا الحكم علم ضمنًا حيث عد العقل من أسباب العلم، إلا أنه لم يكتفِ به وصرح به لمزيد اهتمام بشأنه وبيانه لوجود المخالفين، وفيه أنه لا يريد به إنكار السمنية للعلم بالنظريات، وإنكار الفلاسفة لبعضها؛ لأنه لم يصرح بتلك الإفادة، وأجيب بأن عدم تقييد العلم كما قيد في قسمي الخبر يشعر بالعموم، وهذا أجود.

لو جعل قوله أيضًا: «ناظرًا إلى قسمي الخبر» أي: العقل سبب لقسمي الخبر لقوي الأشعار، بل يمكن أن يتقوى قصد العموم بما يعقبه من التقسيم، لكن يتجه حينئذٍ أن هذا الحكم ليس تصريحًا بما علم بل تأسيسًا، كيف ولم يعلم سابقًا أن العقل يفيد العلم بأقسامه؟.

فالوجه: إن مراده أنه صرح بذلك؛ لأنه صار محل تردد للاختلاف فيه لا للرد على المخالف، بل لإزالة الخفاء والتردد الناشئ من الخلاف، واعلم أن إنكار السمنية لا يختص بالنظريات، بل يعمها وما سوى المحسوسات على ما في «شرح المواقف» فحينئذٍ جعل العقل سببًا في مقابلة الحس يرد مذهبهم.

ثم اعلم أن لمنكري النظر طائفة أخرى هم الملاحدة المنكرون لإفادته بلا معلم مرشد، ولم يتعرض له الشارح؛ لأنه لا يرده الحكم بسببية العقل؛ لأنهم لا ينكرون سببيته، ولك أن تجعل قوله: «فهو سبب للعلم» بمعنى: إنه بنفسه سبب العلم، فيكون من فوائد التصريح رد مذهبهم أيضًا، فتأمل.

(قوله: بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء) أي: تناقض نتائج الآراء، وجعله قسيمًا للاختلاف مبني على إرادة تناقض آراء شخص واحد، وهذا دليل بعض الفلاسفة على ما في «المواقف» وما ذكره بقوله: «فإن قيل دليل السمنية» قدم دليل بعض الحكماء مع تأخرهم في الذكر؛ لأن إبطال مذهبهم أهم؛ لأن شبهة السمنية لكونها مصادمة لكثير من الأحكام البديهية أغنى عن الأبطال من شبهتهم، ولك أن تقول: جعله الشارح دليلاً للفريقين تصرفًا منه؛ لأن كثرة الاختلاف في بعض الإلهيات لو رفع الأمان عن جميع الإلهيات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات الأمان عن جميع النظريات.

لا يقال: الحكم بتناقض نتائج الأفكار يوجب الاعتراف بإفادة النظر، والحكم بالتناقض يفيد كون إحدى النتيجتين حقًّا وإلا لارتفع النقيضان، فيستلزم الشبهة النافية للإفادة الإفادة، وتكون متكفلة لدفعها؛ لأنا نقول: لا يلزم من الاعتراف بإفادة النظر وكون مفاده حقًّا إفادته العلم، فإن مزاحمة جواز خطه النظر المعارض تنفي حصول العلم من النظر، هذا وشبهتهم لا تتوقف

على تناقض الآراء، بل يكفي تنافي الآراء، فذكر التناقض لا لخصوصه، وذكر خصوصه لكونه أقوى.

لا يقال: لا يمكن المناظرة مع منكري النظر؛ لأن الاستدلال منهم تبرع لا ينفع المناقشة فيه، أو تنبيه في صورة الاستدلال؛ لأنه يقال: إنهم لا ينكرون إفادة النظر، إنما ينكرون إفادة العلم، فغاية مقصدهم بالاستدلال: إفادة التصديق الغير اليقيني فتنفع المناظرة معهم ويمنع مطلوبهم.

(قوله: على أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل) سيأتي أن الاستدلال النظرفي الدليل، فقوله: «بنظر العقل» مستدرك لا محصل له، ثم هذا زيادة من الشارح مأخذه ما ذكروا في إبطال دليل إفادة النظر من أنه إثبات النظر بالنظر، وكون الدليل مشتملاً على إثبات ما نفاه على تقدير كونه دليلاً لنفي إفادة النظر مطلقًا ظاهر، وأما على تقدير كونه دليلاً لنفي إفادة النظر في الإلهي: فلأنه يفيد أن ذات الله تعالى وصفاته لا تعلم بالدليل، وفيه بحث؛ لأنه فرق بين ما يفيده النظر وبين ما هو حاصل بالنظر، فإن الأول نظري؛ لأنه ما لأجله النظر، والثاني بديهي؛ لأنه ليس النظر لأجله، فاعرفه إن كنت أهلاً له، فإنه ربما يكتفي بالإشارة لتعرف منك مقدار البصارة، فإن لم ترضَ بذلك فعد نفسك من أهل الخسارة.

(قوله: فإن زعموا أنه معارضة للفاسد بالفاسد) لا حاجة لهم إلى ذلك، فإن لهم أن يقولوا: ألا إنكار؛ لإفادة النظر مطلقًا، إنما النزاع في إفادة اليقين، والمقصود بالاستدلال: إثبات عدم الإفادة لا على وجه اليقين.

* قال الكفوي: **(قوله: كما مرَّ)** أي: في الحاشية المتعلقة بقول الشارح، فإن قيل: السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى، حيث قال: هناك وبعد استعمال العقل يحصل العلم إلا أن له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة... إلخ.

(قوله: بأن وصف الشيء لا يسمى: آلة) قال القزويني: وأنت تعلم أن العلوم الآلية كالمنطق من جملة وصف النفس، والفرق بين وصف ووصف تحكم.

والأولى في الجواب أن يقال: إن ما مرَّ مبني على أن العقل ملاك الأمر، وسلطان القوى الآلية الدراكة في أمر الإدراك، فكأنه المدرك نفسه، ونظيره قولهم: القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة بناء على أن لها مدخلاً تامًا في التأثير، فكأن المؤثر نفسها. انتهى، فتأمل.

(قوله: مغايرة لها بالاعتبار) كالطبيب المعالج لنفسه حيث عدَّ قوة لنفسه كما مرَّ فيما سبق.

(قوله: لما جامع العلم) فإن المعدات لا تجامع ما هي معدات له.

(قوله: والعقل لا ينفك) فحينئذٍ لا يلزم أن يجامع العلم والإدراك اللذين هو معد لهما، فتأمل.

(قوله: للإشارة... إلخ) قال القزويني: وللإشارة إلى التصورات.

وقال الكستلي: وللإشارة إلى الإحساسات، فإن من زال عقله كما لا يعلم لا يدرك.

(قوله: ولا ينتقض بالحواس) كما زعمه المحشي البردعي.

(قوله: ولا اختصاص للضروريات) هذا مبني على حمل الضروريات على البديهيات.

قال عوض الدين هذا التعريف للإمام الرازي، وهو قد قال في «محصله»: العلوم كلها ضرورية؛ لأنها أما ضرورية ابتداء، أو لازمة عقيبها لزومًا ضروريًا، فإنه إن بقي احتمال عدم اللزوم، ولو على أبعد الوجوه لم يكن علمًا، وإذا كانت كذلك كانت بأسرها ضرورية.

قال ناقده: أراد بالضروري معنى اليقيني دون البديهي المستغني عن النظر، وقد يسمى كل اليقينيات ضرورية، فظهر أن التقييد ليس للتخصيص.

(قوله: فلا يكفي) إذ لا بد من التوجه والالتفات أيضًا.

(قوله: قيل: زيَّف) أي: زيَّفه الشارح بقوله: «قيل».

(قوله: لأن المدرك لا يسمى: مدركًا به) يعني: إن النفس مدرك والجوهر المذكور في التعريف مدرك به، وظاهر أن المدرك به ليس نفس المدرك، فكيف يتبادر منه أنه عين النفس بل المتبادر منه مغايرة العقل للمدرك،

فلا يصلح ذلك وجهًا للتزييف حيث جعل عبارة عن جوهر هو آلة للإدراك.

(قوله: لوجود المخالفين) الظاهر لوجود رد المخالفين.

(قوله: يشعر بالعموم) قال قرة كمال: عدم التقييد إنما يشعر بالإطلاق لا بالعموم والعموم غير الإطلاق، اللهم إلا أن يقال: يشعر بالعموم في المقام الخطابي؛ لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما هو المشهور.

وقال صاحب «بحر الأفكار»: المراد بالعموم ها هنا هو الإطلاق؛ أي: يشعر بأن العقل سبب للعلم مطلقًا سواء كان ضروريًا أو نظريًا، وسواء كان في الإلهي أو في الطبيعي أو في الرياضي أو في غير ذلك.

وقيل: المراد أن عدم التقييد بمعونة قرينة أن المصنف من زمرة القائلين بسببية العقل للعلم الضروري، والنظري يشعر بالعموم لا أن عدم التقييد مطلقا يفيده، نعم لو قيل: إيراد العلم باللام إشارة إلى العموم لكان أولى، فتأمل.

(قوله: لكنه يتجه) ويندفع بجعل قوله: «صرح بذلك» بمعنى أنه صرح به ولم يسكت عنه، أو لم يكتفِ بالإشارة إليه.

(قوله: بلا معلم مرشد) إلى ترتيب المقدمات، مؤيد من عند الله بالوحي أو بكمال عقله؛ لأن العلوم الضعيفة كالنحو والصرف والخياطة لا يُستغنى فيها عن تعلم، فكيف العلم الإلهي الذي هو أصعب العلوم، والجواب عنه بأن الاحتياج بمعنى العسر مسلم، وأمَّا بمعنى الامتناع فلا قيل.

أقول: إذا بلغ العسر إلى حد كان أكثر سالكيه مخطئًا لم يكن ذلك طريقا يسلك فيه، وهذا مراد من أنكره، وكفى حُجة أن أهل النظر من الفرق الإسلامية قد افترقوا إلى ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار إلا واحدة كما ورد به الحديث. انتهى.

أقول: خطأ أكثر السالكين لا يستلزم ألا يكون ذلك طريقًا يسلك فيه؛ لجواز أن يكون خطؤهم لفساد نظرهم، فلا ينفي ذلك كونه طريقًا يسلك فيه لا سيما للمطلعين لفساد نظر المخطئين.

(قوله: مبني على إرادة تناقض... إلخ) لا على إرادة تناقض أشخاص متعددة، وإلا لرجع إلى معنى كثيرة الاختلاف، فلا يكون قسيمًا لها.

(قوله: لأن إبطال مذهبهم) المناسب أن يقال: لأن إبطال دليلهم، أو يقال: قدم رد دليل بعض الحكماء، وأيضًا إبطال دليلهم لا يستلزم إبطال مذهبهم، اللهم إلا أن يقال: أراد بمذهبهم مذهبهم في الاستدلال لا أصل مذهبهم ومدعاهم، ثم إن هذا الدليل يقتضي تقديم بعض الحكماء في الذكر أيضًا.

ولك أن تقول: قدم دليل بعض الحكماء ورده؛ لئلا يلزم الفصل بينه وبين ذكرهم، والفصل الواحد أولى من الفصلين، أو لكون الكلام في دليلهم، ورده أحضر من الكلام في دليل السنية ورده.

(قوله: لا يلزم من الاعتراف... إلخ) حاصله: إن الحكم يتناقض نتائج الأفكار يتحقق بالاعتراف بإفادة النظر الظن، ولا يحتاج إلى الاعتراف بإفادته اليقين والعلم، وشبهتهم إنما هي في إفادته العلم واليقين، فلا يستلزم شبهتهم النافية لإفادة العلم إفادة العلم حتى تكون متكفلة لدفعها.

قال قرة كمال: إن كان شبهتهم في إفادة اليقين لا يكون ما ذكروه معارضة لنا، فإنا ندعي العلم اليقيني في الإلهيات، ودليلنا برهان يقيني، فإن ادعوا الظن وكان دليلهم ظنيًا لا يكون معارضتهم معارضة، فإن الظني لا يعارض اليقيني، فتأمل.

(قوله: بنظر العقل مستدرك) فيه: إن فيه تأكيدًا كما في قولهم: أبصرت بعيني وسمعت بأذني، وتصريحًا بمحل البحث، ولا يعد مثله مستدركًا لا محصل به.

قوله: يرد عليه أن إفادة الإلزام، وكذا إفادة الظن والجزم لا ينافي الفساد في نفسه، بل نقول: إفادة العلم أيضًا لا تنافيه، فإن قولنا: «زيد حمار وكل حمار جسم» يفيد العلم مع فساده في نفسه من جهة المادة، ثم الظاهر أن هذا الإيراد مبني على حمل الشيء.

والفساد في قوله: «إما أن يفيد شيئًا فلا يكون فاسدًا على الإطلاق» والظاهر أن المراد بالشيء عدم إفادة النظر العلم، وبالفساد عدم إفادة الدليل المطلوب كما هو المناسب لسوق الكلام، والموافق لما صرح به في «شرح

المقاصد» فالمعنى: إما أن يفيد مطلوبكم فلا يكون فاسدًا، أو لا يفيده فلا يكون معارضة، فعلى هذا لا يرد عليه ما ذكر.

نعم إن لهم أن يقولوا جوابًا عن التناقض أن غرضنا الإلزام عليكم، فالمذكور حينئذٍ إن لم يفد المطلوب عندنا لكنه يفيده عندكم بناء على ما زعمتم، فيحصل الإلزام ولا يلزم التناقض، فافهم.

* قال ولي الدين: **(قوله: كما مر)** أي: في شرح قول الشارح: فإن قيل هذا إنما يكون في المتواتر فقط حيث قال: ولو بني الأمر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ... إلخ.

(قوله: قيل... إلخ) القائل والمجيب هو المحشي الخيالي.

(قوله: قيل: زيف... إلخ) قائله المحشي الخيالي.

(قوله: على ما في «شرح المواقف») هذا نقل بالمعنى، وقد تقدم النقل منه بالعبارة، فتذكر.

(قوله: فتأمل) لعل وجه الأمر بالتأمل إشارة إلى أن العقل بنفسه لا يكون سببًا لجميع العلوم، والرد عليهم إنما يحصل بإثبات الكلية كما لا يخفى.

(قوله: سيأتي... إلخ) الأولى أن يقول: «تقدم أن الاستدلال... إلخ» لأنه تقدم في بيان قول المصنف، وهو يوجب العلم الاستدلالي، وإن كان سيجيء في بيان قوله: «وما ثبت منه بالاستدلال أيضًا».

(قوله: وفيه بحث... إلخ) حاصل البحث: إن ما نحن فيه من قبيل الثاني فلا يكون من قبيل إثبات ما نفى، فتدبر.

* قال الخيالي: **(قوله: وهو قوة للنفس... إلخ)** إن قلت: هذا منافٍ لما مرَّ في وجه الحصر من أن العقل ليس آلة غير المدرك.

قلت: وصف الشيء لا يسمى آلة له، وأما حمل الغير على المصطلح فبعيد.

(قوله: وقيل: جوهر... إلخ) هذا هو النفس بعينها، والعرف واللغة على مغايرتهما، فلذا قال: قيل.

(قوله: سبب للعلم أيضًا) عدم تقييده بالضروري أو الاستدلالي أو نحوهما إشارة إلى العموم، ففيه رد للفرق المخالفين.

(قوله: بناء على كثرة الاختلاف. . . .إلخ) هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ما توهم؛ إذ لا كثرة اختلاف في العلوم المنسقة من الهندسيات والعدديات.

(قوله: فيتناقض) لأن هذا نسبة عدم المعلومية إلى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الإلهيات، لكن يرد أن يقال: هذه الطائفة إنما تنفي العلم لا الظن، ولعلهم يدعون الظن في هذه المسألة أيضًا.

※ قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: إن قلت: هذا. . . إلخ)** يعني: قد سبق في وجه حصر أسباب العلم في الثلاثة أن العقل ليس آلة غير المدرك، حيث قال: السبب إن كان من الخارج فهو الخبر، وإلا فإن كان آلة غير المدرك فهو الحواس وإلا ـ أي: وإن لم يكن آلة غير المدرك ـ فهو العقل، وتعريف العقل يدل على أنه آلة غير المدرك؛ لأنه قال: قوة للنفس بها تستعد، فإنه صريح في أن المدرك النفس والعقل واسطة في إدراكها مغاير لها ضرورة أن قوة الشيء ليست عينه.

(قوله: قلت. . . إلخ) حاصل الجواب: إنا لا نسلم أنه يفهم من التعريف أن العقل آلة للنفس، فإن المفهوم منه أن العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد للإدراك، ووصف الشيء لا يسمى آلة له أصلاً؛ إذ لا يقال في العرف واللغة: إن حرارة النار آلة لإحراقه، بل إنما يطلق الآلة على الأمر الذي هو مغاير للفاعل في الوجود، وواسطة في وصول أثره إلى منفعله، وأما إطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق، فإن المنطق صفة للنفس، والنفس مدركة للعلوم بسبب المنطق ـ مثلاً ـ مع أنها من أوصاف النفس، فلعله إطلاق مجازي، وإلا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية، فيكون تلك العلوم واسطة في وصول أثرها إليها.

لكن بقي أن إطلاق الآلة على العقل؛ بمعنى: القوة شائع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الأهلية مرارًا كثيرة، وأنه يكون حينئذ ذكر

غير المدرك في وجه الحصر مستدركًا؛ إذ يكفي أن يقال: إن كان السبب خارجًا فهو الخبر، وإلا فإن كان آلة فهو الحواس، وإن لم يكن آلة فهو العقل، فالظاهر من عبارة الشارح أن مقصوده نفي كونه غير المدرك، وأن النفي متوجه إلى القيد، وإنما نفي الغيرية عنه مسامحة باعتبار أن له دخلاً تامًا في الإدراك، فإنه سلطان القوى الداركة، فكأنه المدرك ونظيره قولهم: القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة. كذا أفاده بعض الأفاضل، ولا يخلو عن تعسف.

(قوله: وأما حمل الغير على المصطلح فبعيد) أي: وأما الجواب عن السؤال المذكور بأن المراد بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصلح، وهو ما يمكن انفكاكه عن الآخر في الوجود، فالمعنى: إن لم يكن آلة يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل، ولا شك أن نفي الغيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة ووصفًا للنفس؛ لأن وصف الشيء ليس مغايرًا له بهذا المعنى كما أنه ليس عينه، فبعيد عن الفهم؛ لأن المتبادر من إطلاق الغير هو اللغوي؛ أعني: ما يكون مغايرًا في المفهوم.

وعلى تقدير التسليم فهو غير صحيح؛ لأن نفي الغيرية بالمعنى المذكور إنما هو عن الصفات القديمة، وأما الصفات المحدثة فمغايرة لموصوفاتها؛ لأنه يمكن وجود أحدهما مع عدم الآخر بأن يعدم الصفة، ويبقي الموصوف على ما سيجيء بالتفصيل ـ إن شاء الله تعالى ـ والعقل مع النفس كذلك.

(قوله: هذا هو النفس بعينها) إذ هي التي يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعًا، وأما العقل المغاير للنفس، فلا يدرك به إلا الغائبات؛ إذ إدراك المحسوسات بالحواس هذا، لكن قوله: «يدرك به» صريح في أنه مغاير للنفس؛ لأن النفس مدرك لا مدرك به، اللهم إلا أن يقال بالمغايرة الاعتبارية، أو يجعل الباء زائدة من قبيل: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا﴾ [النساء: ٨١].

ولك أن تقرأ قوله: «تدرك» على صيغة المعلوم، ويكون مسندًا إلى الغائبات، ويجعل الإدراك بمعنى: الانكشاف، والباء في قوله: «به» للتعدية، فيكون المعنى جوهر ينكشف له الغائبات بالوسائط... إلخ.

واعلم أن الشارح ذكر في «التلويح» في بحث الأهلية أن العقل يطلق على

القوة التي بها الإدراك، وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف، وهو المشار إليه بقوله ﷺ: «**أول ما خلق الله العقل**»[1] وأن حال نفوسنا بالقياس إليه كحال أبصارنا بالإضافة إلى الشمس، كما أن بإضافة نور الشمس يدرك المبصرات، كذلك بإفاضة نوره يدرك المعقولات، فالأظهر أن يجعل التعريف المذكور تعريفًا للعقل بهذا المعنى، وإنما ضعَّفه؛ لأنه بهذا المعنى ليس مرادًا ها هنا؛ لأن الكلام في العقل الذي هو من صفات المكلف، وسبب لحصول علمه.

(قوله: والعرف واللغة على مغايرتهما... إلخ) يعني: إن العرف واللغة يدلان على مغايرة العقل والنفس، فلذلك قال: قيل: إشارة إلى ضعفه.

أقول: هذا إنما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكرًا لإطلاق العقل على القوة المذكورة، أما لو كان قائلاً بها، ويكون مقصوده من هذا التعريف أنه يطلق العقل على النفس أيضًا، كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله ﷺ: «**أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل، فأقبل...**»[2].

وقوله ﷺ: «**إن الله تعالى خلق العقل في أحسن صورة، فقال: أقبل فأقبل، فقال: أدبر فأدبر، فقال: أنت أكرم خلقي بك أكرم وبك أهين وبك أعذب وبك أثيب**»[3].

فالأولى أن يقال: إنما أورده الشارح يقبل إشارة إلى أنه بهذا المعنى غير مراد ها هنا، لأنه بهذا المعنى ليس سببًا للعلم.

(قوله: عدم تقييده... إلخ) يعني: عدم تقييد العلم بالضروري أو الاستدلالي أو نحوهما، بأن يقول: يفيد العلم في الإلهيات، أو في معرفة الصانع مع إتيانه معرفًا بلام الاستغراق إشارة إلى العموم؛ يعني: إنه سبب لجميع أنواع العلوم، فاندفع ما قال الفاضل المحشي من أن عدم تقييده إشارة

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) لم أقف عليه بهذا اللفظ.

إلى الإطلاق لا إلى العموم؛ لأن معنى الإطلاق هو عدم التقييد، ومعنى العموم هو الاستغراق، والذي يفهم من عدم تقييده هو الأول دون الثاني.

(**قوله: ففيه رد للفرق المخالفين... إلخ**) فتخصيص الشارح السمنية، وبعض الفلاسفة قاصر؛ لأن المخالفين فِرَق:

الأولى منهم: المنكرون لإفادته مطلقًا.

والثانية: المنكرون لإفادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات.

والثالثة: لإفادته في النظريات فقط.

والرابعة: لإفادته في الإلهيات فقط.

والخامسة: لإفادته في معرفة الله فقط.

(**قوله: هذا دليل بعض الفلاسفة... إلخ**) يعني: إن المراد بقوله: «بناء على كثرة الاختلاف... إلخ» كثرته في الإلهيات، فهو دليل الفلاسفة المنكرين لإفادته فيها فقط، كما هو المذكور في «المواقف» وليس دليلاً للسمنية؛ إذ دعواهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرهما، والدليل مختص بما عداهما؛ إذ لا كثرة اختلاف فيهما، فلو جعل دليلاً لهم لم يكن مثبتًا لدعواهم.

(**قوله: لأن هذا نسبة... إلخ**) لما كان قولهم: النظر الصحيح لا يفيد العلم في الإلهيات بحسب الظاهر مسألة من مسائل النظر لا الإلهيات، فإفادة النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون مناقضًا لدعويهم أثبت كونه من الإلهيات بقوله: «لأن هذا نسبة عدم المعلومية... إلخ» ليتحقق التناقض.

وحاصله: إن هذا الحكم في الحقيقة حكم من الإلهيات؛ لأنه راجع إلى ذات الله وصفاته لا يعلم بالنظر، فيكون النظر فيه بأنه لو كان ذات الله وصفاته معلومًا بالنظر لما كثر الاختلاف، وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف، فالملزوم مثله نظرًا في الإلهيات فلو كان مفيدًا للعلم به لكان النظر مفيدًا للعلم في الإلهيات فيتناقض، والفرق بين الأحكام الإيجابية والسلبية في إفادته النظر مما لا يرضى بسماعه الآذان الكريمة.

(**قوله: لكن يرد... إلخ**) يعني: يرد على هذا الجواب أنه إنما يلزم

التناقض لو ادعوا أن النظر لا يفيد شيئًا من الظن والعلم، وأما إذا اعترفوا بإفادته الظن على ما نقل عن الإمام من أنه لا نزاع لأحد في إفادته الظن، وإنما الخلاف في إفادته اليقين فلا تناقض؛ لأن لهم أن يقولوا: إن نظرنا هذا يفيد الظن بأن النظر لا يفيد اليقين في الإلهيات العلم بها حتى يتناقض.

* قال بعض المحققين: **(قوله: لا يخلو عن تعسف)** التعسف: ارتكاب ما لا يجوز عند المحققين وإن جوزه البعض، ويطلق على ارتكاب ما لا ضرورة فيه، والأصل عدمه، وقيل: حمل الكلام على معنى لا يكون دلالة الكلام عليه ظاهرة، وهو أخف من البطلان. انتهى كليات.

قال مولانا خالد: ووجه كونه تعسفًا شيئان:

أحدهما: إنه سلب عنه الآلية ظاهرًا، وهذا التوجيه يدل على أنه آلة حقيقة، وسمي باسم الفاعل مجازًا.

الثاني: ما يتفرع منه من عدم صحة القياس على قولهم: «القدرة صفة مؤثرة» إذ لا مانع فيه عن كون المراد بها غير الفاعل، بل لا مصحح لإرادة الفاعل من القدرة عندنا، بخلاف العقل حيث يأتي بمعنى النفس والقوة، على أن ما يفهمه من آلية القدرة الإلهية بشع ما لم يؤول بما أُوِّل به. انتهى.

(قوله: والعقل مع النفس كذلك) فإنهما لكونهما من الصفات والموصوفات المحدثة يمكن وجود النفس بدون العقل الذي هو صفتها، وفي بعض النسخ: لإيضاح ذلك ألا يرى أنه يزول عند الإغماء والجنون وغير ذلك. انتهى.

(قوله: لأن الكلام في العقل الذي... إلخ) لأن الكلام فيما هو ليس بخارج عن ذات العالم المكلف، والعقل بهذا المعنى خارج، وفيه أنه على هذا لا يصح حصر الخارج في الخبر الصادق، اللهم إلا أن يكون الكلام في الأسباب القريبة وإلا لوجب أن يعد الشمس منها؛ لأن لها دخلاً في الإدراك بواسطة البصر وقس. انتهى كلنبوي.

(قوله: كما يدل عليه) أي: على أن العقل يطلق على النفس، وفيه أن الحديث لا يدل إلا على أن العقل ليس من قبيل الأعراض، بل من قبيل

الجواهر، ولذا قال بعض المحققين: واستدلوا على جوهريته بقوله ﷺ: «**أول ما خلق الله... إلخ**»[1].

قال: ومن زعم أن العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد بعد، ولم يتنبه لقوله: «يدرك به» وإن المتكلمين ينكرون النفس الناطقة المجردة، ولا يطلق في عرفهم اسم العقل عليها أصلاً، وأيضًا قد جعلوا العقل المعدود من أسباب العلم مناط التكليف، فكيف يتصور تفسيره بالنفس الناطقة التي تبقى مع زوال ذلك المناط كما في المجنون هذا؟.

(قوله: مع إتيانه معرفًا بلام الاستغراق) يعني: إن هذه المقدمة مطوية في كلام المحشي الخيالي لظهورها؛ لأن المقام مقام الرد على المخالفين جميعهم، لكن بقي أنه على هذا لا يكون لعدم التقييد المذكور دخل في العموم، ولك أن تدفعه بأنه لما كان المراد عموم أنواع العلم لا أفراده؛ إذ ليس العلم بجميع أفراد العلم في طاقة البشر، والأنواع مستفادة من عدم التقييد نسب الإشارة بالعموم إلى عدم التقييد، لا إلى التعريف اللامي.

والحاصل: إن أصل العموم وإن كان من اللام لكن العموم النوعي من عدم التقييد؛ إذ لو قيد لأفاد اللام عموم أفراد ذلك المقيد، وإلى دفع توهم أن المراد بالعموم عموم الأفراد. أشار المولى المحشي بقوله: «يعني: أنه سبب لجميع أنواع العلم».

(قوله: فتخصيص الشارح السمنية... إلخ) يشير إلى أن غرض المحشي من هذا التعميم هو التعريض بالقصور، والحق أن غرض أنه لو لم يحمل عدم التقييد على العموم لم يكن مخالفًا للسمنية وبعض الفلاسفة، فلم يكن ردًا لهما، وإن حمل على العموم فكما يكون ردًا لسائر المخالفين كذلك يكون ردًا للمخالفين، كما لا يخفى. أفاده الكلنبوي.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: هذا منافٍ لما مرَّ في وجه الحصر من أن العقل ليس آل غير المدرك)** إذ المفهوم منه أنه آلة غير المدرك، وهو نقيض ما مر.

---

(١) تقدم تخريجه.

ومحصل الجواب[1] عنه: بمنع الآلية، وكذا بمنع الغيرية، واختار المحشي الأول دون الثاني لما فيه من البعد، وأيضًا لو حمل الغير على المصطلح يلزم ألا تكون الحواس أيضًا آلة غير المدرك، مع أنه جعلها في وجه الحصر آلة غير المدرك، تأمل.

(قوله: هذا هو النفس بعينها) يعني: إن الجوهر المذكور هو النفس الناطقة بعينها، وهي والقوة العاقلة متغايران في العرف واللغة، فهذا القول غير مستقيم، لكن قول الشارح يدرك به ظاهر في أنه سبب لإدراك النفس، والنفس هي المدركة لا سبب الإدراك.

(قوله: إذ لا كثرة اختلاف... إلخ) يعني: إنه لو كان دليل النسبية يلزم أن توجد كثرة الاختلاف في جميع النظريات وليس كذلك؛ إذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة.

(قوله: لأن هذه نسبة... إلخ) لما كان قولهم: «النظر الصحيح لا يفيد العلم في الإلهيات بحسب الظاهر بحثًا عن حال النظر، والمراد بالإلهيات ما يبحث عن ذات الله تعالى وصفاته» أثبت كونه من قبيل النظر في الإلهيات بقوله: «لأن هذه نسبة... إلخ».

* قال المرعشي: **(قوله: يلزم ألا تكون الحواس أيضًا آلة غير المدرك)** فيه: إن الغيرية المصطلحة؛ بمعنى: تصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، ولا يخفى أن النفس يتصور أن تكون بدون متصور، بل واقع كما في المجنون.

(قال الخيالي: ففيه رد لفرق المخالفين جميعًا) ففيه رد للسوفسطائية أيضًا، حيث ينكرون العلم بالضروريات جميعًا، فتخصيص الشارح ليس بأولى.

* قال شجاع الدين: **(قوله: هذا هو النفس بعينها)** فيه أن المتبادر من قول الشارح: «يدرك به» هو كون ذلك الجوهر آلة مغايرة للمدرك الذي هو النفس لا عينها.

---

(١) محصل هذا الجواب: هو أن يكون الغير هناك بمعنى جواز الانفكاك، فيجوز أن يكون العقل آلة، ولا يكون غير المدرك بمعنى جواز الانفكاك، فلا يكون بين الكلامين تنافٍ.

(قوله: إشارة... إلخ) أي: عموم العلم الضروري والاستدلالي.

(قوله: إذ لا كثرة اختلاف... إلخ) فلا يكون في بعض العلوم النظرية كثرة اختلاف، فلا يكون هذا دليلاً للسنية على إفادة نظر العقل للعلم في جميع النظريات، فتبين أنه دليل لبعض الفلاسفة.

(قوله: لأن هذا) أي: حكمهم بأن نظر العقل لا يفيد العلم في الإلهيات حكم في الحقيقة بأن ذات الله وصفاته غير معلومة بنظر العقل، وإن نظر العقل في الإلهيات لا يفيد العلم بها، فيكون استدلالهم على أن نظر العقل لا يفيد العلم في الإلهيات من قبيل النظر في الإلهيات، فلزمهم القول بإفادة النظر العلم في الإلهيات وهم نفوها، فلزمهم القول بأن نظر العقل لا يفيد العلم في الإلهيات، وأنه يفيد العلم في الإلهيات فلزم التناقض.

(قوله: ولعلهم يدعون الظن... إلخ) فلا تناقض في كلامهم حينئذٍ؛ لأنهم قالوا: إن نظر العقل لا يفيد اليقين في الإلهيات ويفيد الظن فيها، وما لزم استدلالهم فهو الحكم بإفادة النظر الظن في الإلهيات، وهو لا يناقض الحكم بعدم إفادة النظر اليقين في الإلهيات.

* قال محمد الشريف: **(قوله: وأما حمل الغير على المعنى المصطلح فبعيد)** قيل: يعارضه أن اعتبار نفي المقيد دون القيد أيضًا بعيد، فإنه يضيع ذكر القيد حينئذ.

(قوله: هذا هو النفس بعينها) قيل: يأباه قوله: «يدرك به» ولا يلزم من مجرد كونه جوهرًا كذا أن يكون عين النفس، فإن منهم من قال: إن العقل جوهر لطيف سارٍ في الجوهر الكثيف وفيه ما فيه.

(قوله: عدم تقييده بالضروري أو الاستدلالي إشارة إلى العموم) قيل: لأن المهملة تحمل على الكلية وقعًا لترجيح أحد المتساويين على الآخر على قاعدة أهل المعاني، والظاهر أنه مبني على ما ذكر في المعاني من أن حذف المفعول أو القيد قد يكون للعموم كقولنا: «فلان يعطي» أي: يعطي من كل نوع من الدراهم والدنانير والأقمشة والغلال والحيوانات وغير ذلك لكل طائفة من طوائف الإنسان.

أقول: لا حاجة إلى اعتبار هذا، فإن كون العموم مرادًا من كلام المصنف مفهوم من قوله: «وما ثبت منه» وإن كان مطلق محتملاً للعموم والخصوص.

(قوله: ففيه رد للفرق المخالفين) يعني: إن هذا الرد متفرع على إرادة العموم، فلو لم يحمل عليه لا يكون ردًا لطائفة أصلاً فضلاً عن الجميع.

(قوله: إذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة) أي: لا اختلاف في كل مسألة منها، فلا يوجب انتفاء العلم في المسائل التي لم يقع فيها خلاف، فلا يرد دليل السمنية، فإن دعواهم سالبة كلية، وهذا الدليل لا يستلزمها، وأما الفلاسفة فإنهم يقولون: «لا مسألة في الإلهيات إلا فيها خلاف ألبتة».

ويمكن أن يكون دليلاً للسمنية أيضًا بأدنى تكلف، وهو أن يقال: لما وقع فيها تناقض الآراء فيكون بعضها كاذبًا ألبتة، فيكون العقل منهما لا يعتمد فيه على حكم، والشاهد إذا كذب في مادة لا يبقى عليه الاعتماد فكيف حال من يكذب في المواد الكثيرة؟ ولا يخفى أن دليل المحشي أيضًا لا يدل على مدعاه؛ لأن فساد الدليل لا ينافي الاستدلال فضلاً عن أمثال هذه الطائفة، فالأولى أن يقال: إذا لم ينقل عنهم.

(قال الشارح: والجواب أن ذلك لفساد النظر... إلخ) لا يخفى أن مرادهم أن النظر الصحيح إذا كان مفيدًا لليقين وموجبًا له لزم ألا يخالفه أحد ممن يلاحظه أصلاً، لكنه يخالفه العقلاء الكثيرون، فقوله: «إن ذلك لفساد النظر... إلخ» لا يخفى أنه لا يكون جوابًا لهم، إلا أن يكون المراد بفساد النظر عدم التأمل والملاحظة كما ينبغي، أو قصور العقل.

(قوله: لأن هذا نسبة عدم المعلومية... إلخ) يعني: إن قولهم لو كان النظر الصحيح موجبًا للعلم لما كثرت الاختلافات، لكن التالي باطل، فالمقدم مثله يستلزم العلم بعدم إفادة النظر في الإلهيات، وهذا الحكم يتضمن نسبة عدم المعلومية إلى ذاته تعالى وصفاته، فيكون من قبيل النظر في الإلهيات ولو كان في الضمن، ولا يخفى بعده وتكلفه، وأيضًا الظاهر من كلام بعض الفلاسفة أن

مرادهم من الإلهيات المسائل التي كانت محمولاتها الصفات الثبوتية أو التنزيهية المشهورة، وهذه المسألة ليست منها، فالظاهر أن الشارح اعتبر كثرة الاختلاف وتناقض الآراء دليلاً من قبيل السمنية أيضًا، والجواب العلاوة في مقابلتهم.

* **قال الشارح**: [قلنا: إما أن يفيد شيئًا فلا يكون فاسدًا، أو لا يفيد فلا يكون معارضة. فإن قيل: كون النظر مفيدًا للعلم إن كان ضروريًّا لم يقع فيه خلاف، كما في قولنا: «الواحد نصف الاثنين» وإن كان نظريًّا لزم إثبات النظر بالنظر، وإنه دور. قلنا: الضروري قد يقع فيه خلاف، إما لعناد أو لقصور في الإدراك، فإن العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء، واستدلال من الآثار وشهادة من الأخبار].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: قلنا.... إلخ)** تقريره على ما في «شرح المقاصد» أن يقال: إن ما ذكرتم إن أفاد بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر مفيدًا[1] في الجملة، وإن لم يفد كان لغوًا وبقي دليلنا سالـمًا من المعارض، وأنت خبير بأنه على هذا لا يتجه ما قال الفاضل المحشي، يرد عليه أن إفادة الإلزام لا تنافي الفساد في نفسه. تمَّ كلامه.

وأيضًا يحتمل أن يكون مقصود الزاعم مما ذكره التشكيك، فلا يتم الجواب حينئذٍ، تأمل.

(قوله: فإن قيل.... إلخ) لا يقال: هذه شبهة من قبل السُمَنية، فتفيد عدم العلم بإفادة النظر دون انتفاء صدقه[2]؛ لجواز أن يكون صادقًا متحققًا في نفس الأمر مع امتناع العلم بالمضمون؛ لأن المثبت ادعى صدق هذه القضية ومعلوميتها؛ لأن المقصود منها يترتب على العلم بالصدق، والمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها، وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم به، فإذا أفادت

(١) فيه: إن إفادة بطلان مذهبنا لا تستلزم إثبات ما نفي، تدبر إلا أن يراد الإفادة على سبيل القطع لكن انتقل النقض إلى الشق الثاني.

(٢) لأن اللازم من عدم الضرورة والنظرية عدم العلم بإفادة النظر دون انتفاء إفادة النظر والكلام فيه.

الشبهة المذكورة عدم العلم بالصدق ثبت مدعي المنكر، وأنت خبير بأن هذه الشبهة لو تمت لزم ثبوت نقيض ما ادعى المنكر[١]، إلا أن يدعي الظن في هذه المسئلة دون العلم.

(قوله: إثبات النظر بالنظر) أي: إثبات إفادة كل نظر صحيح بإفادة نظر صحيح مخصوص للعلم، بحذف المضاف في الموضعين[٢].

(قوله: وإنه دور) أي: الإثبات المذكور دور؛ أي: يستلزم الدور بالمعنى المصطلح؛ لأن العلم بالكلية - أعني: كل نظر صحيح - يفيد العلم موقوف على العلم بإفادة النظر المخصوص الذي يستدل به على ذلك الحكم الكلي، وهي من فروع ذلك الكلي، والحال أن علم الفرع يستفاد من الأصل الكلي بضم الصغرى سهلة الحصول إليه هكذا هذا نظر صحيح، وكل نظر هكذا يفيد العلم ينتج هذا يفيد العلم.

ومن هذا ظهر لك أنه لا حاجة إلى حمل الدور ها هنا على المعنى المجازي الذي هو حاصل الدور؛ أعني: توقف الشيء على نفسه كما حمله الفاضل المحشي، حيث قال: أي: توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور.

(قوله: قلنا: الضروري.... إلخ) جواب باختيار الشق الأول كما اختاره الإمام الرازي.

(قوله: وشهادة من الأخبار[٣] مثل قوله ﷺ: «كل ميسر لما خلق له»[٤].

---

(١) أعني: كون بعض النظر مفيدًا للعلم؛ إذ العلم بهذه المسألة التى ادعاها المنكر؛ أعنى: لا شيء من النظر بمفيد للعلم حاصل بالنظر، تأمل.

(٢) أو في أحدهما، وأما عدم القول بالحذف فيحتاج إلى تكلف كما لا يخفى.

(٣) أيضًا يدل على تفاوت العقل قوله تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل:١٢٥] إذ المراد من الحكمة هو البرهان، ومن الموعظة الحكاية، ومن المجادلة هي الجدل والبرهان بالنسبة إلى العقل الناقص.

(٤) تقدم تخريجه.

وقوله ﷺ: «**كلموا الناس على قدر عقولهم**»[(١)].

وقوله ﷺ في حق النساء: «**هن ناقصات العقل والدين**»[(٢)] ويؤيده جعل شهادة المرأتين بمنزلة شهادة رجل واحد، تدبر.

* قال العصام: **(قوله: إما أن يفيد شيئًا فلا يكون فاسدًا، أو لا يفيد فلا يكون معارضة)** يرد عليه أن إفادة الإلزام لا تنافي الفساد في نفسه، والحجج الإلزامية شائعة في الكتب، والقول بعدم إفادته تقول.

فإن قلت: القول بأنه معارضة للفاسد بالفاسد اعتراف بفساد المعارض، والخصم غير معترف بفساد دليله، فلا يصلح للمعارضة والإلزام، وأيضًا دليل يستلزم نقيض نتيجته كيف يصلح للإلزام؟

قلت: ما يوجب كون هذا الدليل فاسدًا يوجب كون دليل الخصم باطلاً، وإثباتًا للنظر بالنظر فيكون معارضة لفاسد الذي يجب أن يعترف بفساده بالفاسد فيصلح للإلزام، فكن مهتزًا بسماع غاية إبرام الكلام وإحكامه بما لا تجده فيما بين الأنام.

(قوله: فإن قيل: كون النظر مفيدًا للعلم إن كان ضروريًا لم يقع فيه خلاف، وليس كذلك كما في قولنا: الواحد نصف الاثنين. . .إلخ) لا يخفى أن قوله: «كما في قولنا. . . إلخ» متعلق بقوله: «لم يقع فيه خلاف» فالحق تقديمه على قوله: «وليس كذلك» وجعله قيد للمنفي دقة لقلب ليس فيه رقة، وتحقيق قوله: «وإن كان نظريًا» يلزم إثبات النظر بالنظر أن المراد يلزم إثبات إفادة النظر بما يتوقف على إفادة النظر، فإن إثبات قولنا: «كل نظر صحيح يفيد العلم بنظر جزئي من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها» يستلزم الدور، والقول بأن المقصود أنه يلزم من إثبات هذه الكلية بالنظر الجزئي إثبات هذا النظر الجزئي

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وإنما أخرجه الديلمي (١٦١١) بلفظ: «إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم» وسنده ضعيف.

(٢) أخرجه البخاري (٢٩٨)، ومسلم (٨٠)، وابن حبان (٥٧٤٤)، وابن ماجه (٤٠٠٣)، والحاكم (٢٧٧٢)، والترمذي (٢٦١٣).

بنفسه؛ لأن إثبات النظر الكلي هو بعينه إثبات كل جزئي جزئي تحته، ومن جملة ما تحته هذا النظر الجزئي، فالمراد بلزوم الدور لزوم لازمه وهو توقف الشيء على نفسه تمحل من غير موجب.

(قوله: قلنا: الضروري قد يقع فيه خلاف) لا خفاء في صحة وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاستدلالي، إنما يمنع وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاكتسابي، فالأوجه في الجواب الترديد في الضروري، ومنع لزوم عدم الخلاف على تقدير، ومنع الانحصار في الضروري والنظري على تقدير آخر، هذا ويكفي في سند المنع تفاوت العقول سواء كان فطريًا أو عارضيًا، واستدلال الآثار وشهادة الأخبار لا تفي إلا بإثبات التفاوت العارضي دون التفاوت الفطري.

فإن قلت: الاستدلال به فرع ثبوت إفادة النظر.

قلت: لم يرد بالاستدلال ما يتوقف على النظر، كأنه قال باعتبار دلالة الآثار على أنه يصح أن يكون اتفاق العقلاء وشهادة الأخبار علمًا، والاستدلال بالآثار لبعض الفلاسفة المعترفين بالاستدلال في غير الإلهي.

* قال الكفوي: **(قوله: من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها)** فقوله: «المتوقفة» صفة للفروع، والضمير في معرفتها راجع إلى الكلية.

قال السيالكوتي: حاصله أنه يستلزم الدور الحقيقي؛ لأن العلم بأن كل نظر صحيح مفيد على تقدير إثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بإفادته لها، والحال أن العلم بإفادة هذا النظر موقوف على العلم بتلك القضية الكلية؛ لأنه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالأصل بضم الصغرى السهلة الحصول إليه، بأن يقال: هذا نظر صحيح، وكل نظر صحيح مفيد، فهذا مفيد فلا حاجة إلى حمل الدور على معناه المجازي.

أقول: فيه بحث؛ لأنا لا نسلم أن العلم بإفادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك القضية الكلية، وكون العلم بالفرع مستفادًا من الأصل يجعله الكبرى للصغرى السهلة الحصول إنما يدل على استلزامه إياه، وأين الاستلزام من التوقف، فإن العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين، فليس موقوفًا عليه؛

لجواز أن يحصل بوجه آخر، نعم توقف الشيء على نفسه لازم؛ لأنا إن أثبتنا الكلية بالنظر المخصوص، فقد أثبتنا حكمه بنفسه وذلك ظاهر، فلذا حمله المحشي الخيالي على المعنى المجازي. انتهى.

وأنت خبير بأن المنع الذي ذكره يرد مثله على ما ذكره الخيالي أيضًا؛ إذ لا يلزم من إثبات الشيء بنفسه توقفه على نفسه؛ لجواز أن يثبت بوجه آخر، تأمل واعلم أن ما ذكره هذا المحشي هو الملائم لما في «شرح المقاصد»، وما ذكره الخيالي هو المصرح به في «شرح المواقف».

والحق أنه إن جعل اللازم هو الدور كما ها هنا فالظاهر ما ذكره هذا المحشي، وإن جعل هو التناقض كما في «المواقف» فالمناسب ما ذكره الخيالي، كما أشار إليه الشارح في «شرح المقاصد» حيث قال: وفيه ـ أي: في إثبات النظر بالنظر ـ دور من جهة توقفه على الدليل، وعلى استلزامه المدلول، وهو معنى الإفادة، وتناقض من جهة كونه معلومًا لكونه وسيلة، وليس بمعلوم لكونه مطلوبًا.

(قوله: الترديد في الضروري... إلخ) بأن يقال: المراد بالضروري إما المقابل للاستدلالي، وإما المقابل للاكتسابي، فعلى الأول لا نسلم لزوم عدم الخلاف، وعلى الثاني لا نسلم الانحصار في الضروري والنظري، فافهم.

(قوله: سواء كان فطريًا) فالتقييد بالفطري كما فعله الشارح ليس على ما ينبغي.

(قوله: إلا بإثبات التفاوت) أي: بإثبات التفاوت مطلقًا أعم من الفطري والعارضي.

(قوله: دون التفاوت الفطري) فالدليل لا يستلزم المدعي هذا على تقدير أن يكون قوله: «باتفاق من العقلاء» متعلقًا بقوله: «متفاوتة».

ولك أن تقول: إنه متعلق بقوله: «قد يقع فيه خلاف» فحينئذٍ لا يتوجه عليه ذلك.

(قوله: فرع ثبوت... إلخ) فكيف يذكر في مقابلة من ينكر إفادته.

(قوله: علمًا) للسنية وبعض الفلاسفة.

(قوله: لبعض الفلاسفة) خاصة.

❁ قال ولي الدين: **(قوله: والقول... إلخ)** هذا رد على المحشي الخيالي.

❁ قال الخيالي: **(قوله: فلا يكون فاسدًا)** يرد عليه أن إفادة الإلزام لا تنافي الفساد في نفسه، والحجج الإلزامية شائعة في الكتب، والقول بعدم إفادتها تقوُّل.

(قوله: فإن قيل: كون النظر مفيدًا... إلخ) هذا إنما ينفي العلم بالإفادة لا نفس الإفادة، لكن القائل بنفيها قائل بعلمها، والمنكر ينكرهما معًا وها هنا توجيه آخر، لكن لا يسعه المقام.

(قوله: إثبات النظر بالنظر) أي: إثبات إفادة النظر بإفادة النظر؛ وذلك لأن القضية الكلية ـ أعني قولنا: كل نظر مفيد ـ مشتملة على أحكام جزئياتها، فإثبات الكلية بالنظر المخصوص إثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه، وقد يقال: معنى إثبات الحكم: استفادة العلم به، فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم، ولا خلل فيه، وقد زيّفه الشارح في «شرح المقاصد» ولم يلتفت إليه ها هنا.

(قوله: وأنه دور) أي: توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور.

❁ قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: يرد عليه... إلخ)** حاصله: إنا لا نسلم أنه لو أفاد شيئًا لم يكن فاسدًا؛ لجواز أن يكون فاسدًا في نفسه ومفيدًا لإلزام الخصم، فإنه معترف بأن النظر يفيد العلم، ففي هذا أيضًا نظر، فيفيد العلم عنده بأنه يفيده العلم والحجج الإلزامية؛ أعني: المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم شائعة في الكتب، والقول بعدم إفادته الإلزام لعدم صدقه في نفس الأمر قول بلا دليل لا يعبأ به.

(قوله: هذا إنما ينفي العلم... إلخ) إشارة إلى إيراد اعتراض على قوله: «فإن قيل... إلخ».

وحاصله: إن هذه الشبهة تستلزم المدعي؛ لأنها على تقدير تمامها إنما تدل على امتناع العلم بأن النظر لا يفيد العلم، لا أنه ليس مفيدًا في نفسه؛ لأن

حاصلها: إن كون النظر مفيدًا للعلم لا يمكن أن يكون ضروريًا حاصلاً بدون الاستدلال، لا أن يكون نظريًا حاصلاً بالاستدلال، ولا شك أنه إنما يلزم منه ألا يكون كون النظر مفيدًا حاصلاً لنا أصلاً، وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدًا في نفسه والمدعي الثاني.

(قوله: لكن القائل بنفسها. . .إلخ) إشارة إلى دفع الاعتراض المذكور؛ يعني: إن القائل بالإفادة يدعي العلم بها أيضًا؛ إذ المقصود الاستدلال، وهو إنما يترتب على العلم، ولأنه لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به، والمنكر ينكرهما معًا؛ أي: يدعي كون النظر مفيدًا غير معلوم لنا، وانتفاء هذا المجموع إما بانتفاء نفس الإفادة أو بانتفاء العلم بها، فإذا أفادت الشبهة المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعي المنكر.

وخلاصة الجواب: إنا لا نسلم أن مدعي المنكر نفي نفس الإفادة بل نفي العلم بالإفادة، وهو إما بعدم الإفادة أو بعدم العلم بها، ولا يخفى عليك أنه لو تمت هذه الشبهة لزم ثبوت نقيض ما ادعى المنكر إلا أن يدعي الظن دون العلم.

(قوله: أي: إثبات إفادة النظر. . . إلخ) يعني: إن الكلام على تقدير المضاف، والمعنى: إنه يلزم إثبات إفادة النظر المخصوص العلم بإفادة ذلك النظر المخصوص له؛ لأن إثبات القضية الكلية القائلة؛ أعني: كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على إفادته العلم بها، ولا شك أن حكم هذا النظر؛ أعني: كونه مفيدًا مندرج تحت الكلية المذكورة، فإثبات تلك الكلية بالنظر المخصوص يستلزم إثبات حكم هذا المخصوص بنفس إفادته العلم، وإنه إثبات الشيء بنفسه.

(قوله: وقد يقال. . . إلخ) حاصل هذا الجواب: إن اللازم مما سبق إثبات إفادة النظر المخصوص بإفادة النظر المخصوص، ولا نسلم أنه إثبات الشيء بنفسه؛ لأن معنى إثبات الحكم بالنظر أن العلم به يستفاد من النظر، بأن يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم، وهذا إنما يتوقف على كون النظر مفيدًا لا على العلم بإفادته.

ألا يرى أنا نحصل كثيرًا من النتائج بالأنظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم، فاللازم على تقدير إثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم، بأن النظر المخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيدًا، ولا خلل في استفادة العلم بالإفادة من نفس إفادته لعدم لزوم إثبات الشيء بنفسه.

(قوله: وقد زيفه الشارح... إلخ) وحاصل تزييفه: إن العلم بأن النظر مفيد إنما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بإفادته، فيلزم استفادة العلم بإفادته من العلم بإفادته فيعود المحذور؛ لأن النتيجة لازمة للدليل، والعلم باللازم إنما يلزم من العلم باللزوم والعلم بتحقق الملزوم؛ ولذا شرط الشيخ في الإنتاج التفطن بكيفية اندراج الأصغر تحت الأوسط؛ ليتحقق له العلم بكيفية إفادته، وما ذكرته من أنا نحصل كثيرًا من العلوم بأنظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة، لا يدل على عدم العلم بالإفادة، بل على عدم العلم بالعلم بالإفادة، كيف ولو لم يكن العلم بالإفادة لما حكمنا بإفادتها لتلك النتائج.

(قوله: أي: توقف الشيء على نفسه... إلخ) يعني: ليس المراد من الدور معناه الحقيقي، وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ها هنا، بل المراد لازمه؛ أعني: توقف الشيء على نفسه؛ إذ هو اللازم من توقف إفادة النظر على إفادته.

قال بعض الفضلاء: معنى قوله: «وأنه دور» أنه يستلزم الدور الحقيقي؛ لأن العلم بأن كل نظر صحيح مفيد على تقدير إثباته بالنظر المخصوص، موقوف على العلم بإفادته لها، والحال أن العلم بإفادة هذا النظر على تقدير إثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية؛ لأنه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالأصل بضم الصغرى السهلة الحصول إليه، بأن يقال: هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد، فهذا مفيد، فلا حاجة إلى حمل الدور على معناه المجازي.

أقول: فيه بحث؛ لأنا لا نسلم أن العلم بإفادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية، وكون العلم بالفرع مستفادًا من الأصل بجعله كبرى

للصغرى السهلة الحصول إنما يدل على استلزامه إياه، وأين الاستلزام من التوقف، فإن العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين، فليس موقوفًا عليه؛ لجواز أن يحصل بوجه آخر، نعم توقف الشيء على نفسه لازم؛ لأنا إذا أثبتنا الكلية بالنظر المخصوص، فقد أثبتنا حكمه بنفسه، وذلك ليس بدور حقيقة؛ فلذا حمل المحشي على المعنى المجازي.

* قال بعض المحققين: **(قوله: أما بانتفاء نفس الإفادة... إلخ)** الترديد بالنظر إلى أنه إن ادعى القائل الإفادة يقول المنكر في مقابلته: نحن ننكر الإفادة، وإن ادعى العلم بها يقول المنكر: نحن ننكر العلم بالإفادة، وإلا فالظاهر أن انتفاء هذا المجموع بانتفاء القيد والمقيد معًا لا بانتفاء أحدهما فقط، على أنا نقول: إن الترديد لمنع الخلو لا الجمع.

(قوله: لزم ثبوت نقيض ما ادعاه المنكر) أي: المنكر لكون النظر مطلقًا مفيدًا، وهو السمنية على ما صرح به بعض المحققين، وذلك بأن يقال لو لم يكن النظر مفيدًا لم يكن الدليل الذي ذكره الشارح مفيدًا؛ لعدم كون النظر مفيدًا، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله، فثبت أن بعض النظر مفيد، وقد قال المنكر: «لا شيء من النظر بمفيد» وهو اجتماع النقيضين.

(قوله: لأن النتيجة لازمة للدليل..إلخ) قال المولى المحشي: قول أحمد وفيه نظر؛ لأن المستلزم للعلم بالنتيجة إنما هو العلم بالمقدمات المرتبة، ولا مدخل للعلم بكون المقدمات المرتبة مستلزمة للمطلوب في ذلك الاستلزام، وما ذكره من أن العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم، وبتحقق الملزوم إنما هو في العلم بالمقدمات المرتبة في القياس الاستثنائي، لا العلم بكونها مستلزمة للمطلوب. انتهى.

(قوله: لعدم وجود التوقف من الجانبين) إذ النظر المخصوص الذي استفيد منه القضية الكلية ليس إلا موقوفًا عليه، فللقضية الكلية ظاهرًا ولنفسه في ضمنها.

(قوله: لأنه من فروعها) أي: لأن النظر المخصوص من جزئيات موضوع تلك الكلية.

(قوله: على استلزامه إياه) أي: استلزام العلم بالأصل العلم بالفرع.

(قوله: فقد أثبتنا حكمه) أي: حكم النظر المخصوص في ضمن تلك الكلية.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: لكن القائل بنفسها قائل بعلمها، والمنكر ينكرهما معًا)** يعني: إن من ادعي نفس الإفادة يدعي العلم بها أيضًا؛ أي: يلزم من دعوى نفس الإفادة دعوى العلم بها؛ إذ لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به، فإذًا نفي العلم بها يبطل دعواها، وهذه معارضة في مقابلة الدعوى[1] الثانية، وفيه أن الأليق على هذا أن يذكر كلا المدعيين[2] في تحرير البحث، ولا ينظم جميع الشبه في سلك واحد، بل يذكر موجب كل شبهة بجنبها.

(قوله: إثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه) لأن إثبات الكلية متضمن لإثبات حكم ذلك المخصوص، فإذا أثبت الكلية بذلك المخصوص فقد ثبت ذلك المخصوص في ضمنها بذلك المخصوص، وهل هذا إلا إثبات الشيء بنفسه فيكون دورًا.

(قوله: وقد زيَّفه الشارح في «شرح المقاصد») قال الشارح هنالك: فإن قيل: معنى إثبات القضية النظرية: إن العلم بها يستفاد من نفس النظر بأن يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة، وهذا إنما يتوقف على كون النظر مفيدًا للعلم لا على العلم بذلك، فالموقوف هو التصديق، والموقوف عليه هو الصدق.

قلنا: مبنى الكلام على أن اللازم في القياس هو صدق النتيجة، والملزوم هو صدق المقدمات المرتبة، وأما التصديق بالنتيجة ـ أعني: العلم بتحققها ـ فإنما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة، وبكونها مستلزمة للمطلوب بديهة أو اكتسابًا على ما تقرر من أن العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم وبتحقق

---

(١) أي: دعوى العلم بها لا دعواها نفسها.

(٢) قال السيد الشريف ـ قدس سره ـ في «شرح المواقف»: إن المدعي عندنا هو أن هذه القضية صادقة معلومة الصدق؛ لأن المقصود بها ترتب على العلم بها بصدقها، فالمنكر يدعى انتفاء معلومية صدقها علمًا، وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم برأسها، ويحتمل أن يكون هذا توجيهًا آخر غير ما ذكره المحشي. انتهى كلامه، تدبر.

الملزوم، وفيه نظر؛ لأن المستلزم للعلم بالنتيجة إنما هو العلم بالمقدمات المرتبة، ولا مدخل للعلم بكونها مستلزمة للمطلوب في ذلك الاستلزام.

وما ذكر من أن العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم وبتحقق الملزوم، وبتحقق الملزوم إنما هو العلم بالمقدمات المرتبة في القياس الاستثنائي لا العلم بكونها مستلزمة للمطلوب.

(قوله: أي: توقف الشيء على نفسه... إلخ) قال بعض المدققين: توقف الشيء على نفسه من جملة أفراد الدور؛ لأن المتوقف على المتوقف على الشيء أعم من أن يكون نفسه أو غيره، وعلى هذا لا حاجة إلى هذا التأويل.

* قال المرعشي: **(قوله: وهذه معارضة في مقابلة الدعوى الثانية)** أي: ما ذكره الشارح من السؤال بقوله: «فإن قيل... إلخ» معارضة في مقابلة الدعوى الثانية، وهي دعوى العلم بالإفادة، والدعوى الأولى دعوى نفس الإفادة.

(قوله: بأن يعلم المقدمات المرتبة) فالنظر هو علم المقدمات المرتبة.

(قوله: وهذا) أي: إثبات القضية النظرية أو العلم بالنتيجة، إنما يتوقف على كون النظر، وهو علم المقدمات المرتبة مفيدًا للعلم بالنتيجة.

(قوله: وبكونها مستلزمة للمطلوب... إلخ) كان هذا هو منشأ الدور، وفيه: إن العلم بكون نفس المقدمات مفيدة لنفس النتيجة ليس عين التصديق بالنتيجة ها هنا؛ لأن النتيجة ها هنا هي كون النظر المخصوص مفيدًا للعلم، واللازم مما ذكره أن التصديق[١] به يتوقف على التصديق بنفس المقدمات، وعلى التصديق بإفادتها نفس المطلوب، وليس شيء من التصديقين عين الموقوف بل عينه هو التصديق[٢] بإفادة التصديق بالمقدمات المرتبة التصديق بالنتيجة، ولم يفهم من كلامه كونه موقوفًا عليه.

---

(١) أي: بكون النظر المخصوص مفيد للعلم.

(٢) لأن النظر هو التصديق بالمقدمات المرتبة.

(قوله: في القياس الاستثنائي. .. إلخ) أي: فيما إذا كان المستثنى عين المقدم.

(قوله: قال بعض المدققين: توقف الشيء على نفسه من جملة أفراد مفهوم الدور) إن أراد أن توقف الشيء على نفسه بلا واسطة، فدليله لا يثبت كونه من أفراد مفهوم الدور لبرهان الدور كما لا يخفى، وإن أراد بواسطة فالظاهر من تقدير الخيالي أنه لم يجعل الكلي واسطة بل جعل إثبات الكلي عين إثبات جزئياته. تدبر.

* قال شجاع الدين: **(قوله: إن إفادة الإلزام. .. إلخ)** أي: لا نسلم أنه إن أفاد استدلالهم شيئًا لا يكون فاسدًا لِـمَ لا يجوز أن يفيد إلزامًا مع كونه فاسدًا في نفسه، لا يقال: مراد الشارح أنه إن أفاد شيئًا من المطالب العلمية لا يكون فاسدًا، فلا يرد عليه المنع المذكور؛ لأنا نقول فحينئذٍ يرد المنع على قول الشارح أو لا يفيد فلا يكون معارضة لجواز ألا يفيد استدلالهم شيئًا من المطالب العلمية، ويفيد إلزامًا فيكون معارضة إلزامية.

(قوله: على إحكام جزئياتها. .. إلخ) أي: على كل واحد من جزئيات موضوعها وموضوع القضية الكلية مفهوم النظر، وجزئياتها الأنظار المخصوصة مثل قولنا: «العالم متغير وكل متغير حادث» وغيره، وحكم كل واحد من جزئياتها هو الإفادة، مثل أن يقال: قولنا: «العالم متغير وكل متغير حادث» مفيد، وقس عليه ما عداه.

(قوله: فاللازم. .. إلخ) أي: إثبات النظر بإفادة النظر.

(قوله: هو حاصل الدور) وكثيرًا ما يطلق الدور ويراد به حاصل الدور.

* قال محمد الشريف: **(قوله: يرد عليه أن إفادة الإلزام لا تنافي الفساد في نفسه)** بل نقول: إن إفادة الظن والجزم أيضًا لا ينافي الفساد في نفسه، والأولى أن يقال: مراد الشارح من الشيء اليقين؛ أي: إن أفاد يقينًا فلا يكون فاسدًا، وإن لم يفد فلا يكون معارضة، لكن بقي شيء في الشق الثاني.

(قوله: تقوُّل) أي: تكلم بما لا فائدة فيه.

(قوله: هذا إنما ينفي العلم بالإفادة لا نفس الإفادة) فلا ينافي

ولا يعارض مطلوبنا، وقوله: «لكن القائل بنفسها... إلخ» إشارة إلى الجواب.

حاصله: إن أهل الحق يدعون أن النقل الصحيح مفيد للعلم، فهذا السؤال معارضة لدعوى الأول الغير المذكور ها هنا، وفيه أن إيراد السؤال على الدعوى للغير المذكور غير مناسب، اللهم إلا أن يقال: إن ذكر دعوى مذكور يغني عن ذكره؛ لظهوره واستلزامه، فالأولى هو التوجيه الآخر، وهو أن يقال: مراد السمنية من هذا الدليل إلزام الخصم لا إثبات الدعوى الكلية ـ أي: السالبة الكلية ـ بطريق القياس الخلقي حتى يرد عليه أن ما ذكره لا يبطل الموجبة الجزئية كما ذكر في بعض حواشي «شرح المطالع» وحاصل الدليل على وجه الإلزام: إن دعوى كل نظر صحيح يفيد العلم لا يمكن بدون قوله: «كون النظر مفيدًا للعلم لا يخلو إما أن يكون ضروريًا... إلخ».

وقال بعضهم: إن حاصل التوجيه الآخر أن النظر الصحيح لو كان مفيدًا للعلم لكان كونه مفيدًا للعلم معلومًا، واللازم باطل بما ذكر، والملزوم مثله، واعترض عليه بوجهين، فليتأمل ثمة.

(قوله: أي إثبات إفادة النظر... إلخ) إنما فسره به؛ لأن النزاع ليس في وجود النظر، بل في إفادته.

(قوله: وقد زيفه... إلخ) فلا تغفل، وحاصل التزييف: أن العلم الحقيقي فيها لا يحصل إلا بعد العلم بحقيقة المقدمات واستلزامها لها؛ أي: بعد العلم بصحة المادة والصورة، فاللازم استفادة العلم بالحكم، فلا نغفل حتى لا نقع فيما وقع فيه البعض.

(قال الشارح: وإنه دور) الأولى أن يقال: دور أو تسلسل، فإنه لا يلزم من إثبات الكلية بالخصوص إثبات المخصوص بنفسه، بل يجوز أن يثبت بمخصوص آخر، ويمكن أن يقال: إنه اكتفاء بأحد المحذورين عن الآخر بناء على اشتهار ذكر أحدهما معًا.

(قوله: أي: توقف الشيء على نفسه) يعني: مجازًا، ويمكن أن يكون حقيقية بتقدير المضاف؛ أي: حاصل الدور، وبعض الأفاضل وجه كلام

الشارح بأن تقديره إثبات العلم بإفادة النظر، وإنه دور؛ أي: مثل دور في استلزامه تقدم الشيء على نفسه.

وقال بعضهم: لا حاجة إلى اعتبار المجاز ولا إلى تقدير المضاف، فإن تعريف الدور صادق على توقف الشيء على نفسه، وهذا توجيه بما لا يرتضيه صاحبه، فإن صاحب التعريف علل بطلان الدور بأنه يستلزم توقف الشيء على نفسه.

وقيل: الظاهر أن مراد الشارح أن إثبات إفادة كل نظر بإفادة نظر مخصوص دور، فإن القضية الكلية حينئذٍ تستفاد من الشخصية، والشخصية فرع تلك الكلية، ومعلوم أن أحكام الفروع مستفادة من القوانين، فيلزم الدور ولا يخفى فساده، فإن الكلية لا تستفاد من قولنا: «هذا النظر مفيد» بل من النظر المخصوص الذي أشير إليه بهذا النظر، تأمل.

(قال الشارح: فإن العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء) فيه تعريض وتشنيع للمنكرين كالمعتزلة، والمراد من الآثار في قوله: «واستدلال من الآثار» الأقوال والأفعال الصادرة من الأفراد والأشخاص لا المروي عن الصحابة كما توهم البعض، وصورة الاستدلال إنا نرى أو نسمع بعض الصبيان يستخرج بعقله من العلوم والصنائع ما يعجز عنه البالغ الكبير من غير سابقة تجربة ولا تعليم، فلولا قوة في عقله وفهمه لما صدر عنه أمثال هذه الأفعال والأقوال والأخبار الدالة عليه ما قال النبي ﷺ للنساء: «**هن ناقصات عقل ودين**»[1] وقال الله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فجعل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل واحد، وغير ذلك.

* **قال الشارح: [والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر، كما يقال: قولنا: «العالم متغير، وكل متغير حادث» يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة، وليس ذلك لخصوصية هذا النظر، بل لكونه صحيحًا مقرونًا**

---

(١) تقدم تخريجه.

بشرائطه، فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدًا للعلم، وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا تليق بهذا الكتاب].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: والنظري قد يثبت بنظر مخصوص. . . . إلخ)** إشارة إلى الجواب باختيار الشق الثاني.

حاصله: إن المطلوب النظري الذي هو إفادة النظر الصحيح للعلم، معبرًا عنه بعنوان النظر ملحوظًا على وجه الإجمال، مثل أن يقال: كل نظر صحيح يفيد أو بعض نظر صحيح يفيد على اختلاف الرأيين من الآمدي، والإمام يمكن إثباته بنظر صحيح مخصوص لا يعبر عنه بالنظر الصحيح، بل ملحوظًا بذاته لا بعنوان النظر؛ بحيث يكون العلم بإفادة العلم ضروريًا لا يحتاج إلى نظر آخر، وإن كان محتاجًا إليه حال كونه ملحوظًا، ومعبرًا عنه بعنوان النظر؛ إذ الحكم يختلف نظرية وبداهة باختلاف العنوان.

فإذا قصدنا تحصيل إفادة نظر من الأنظار للعلم على ما هو المدعي عند الإمام؛ أعني: البعض النظر الصحيح يفيد العلم، فنقول: إن العالم متغير وكل متغير حادث، فيفيدنا العلم بأن العالم حادث، فقد وجد نظر صحيح يفيد العلم بلا شبهة، وإذا قصدنا تحصيل كل نظر صحيح يفيد العلم على ما هو المدعي عند الآمدي.

قلنا: إن إفادة المقياس المذكور للعلم ليس لخصوصه بل لكونه صحيحًا مقرونًا بشرائطه، فيكون كل نظر صحيح مقرون بالشرائط يفيد العلم؛ لأن الاشتراك في العلة المقتضية يوجب الاشتراك في الحكم المترتب عليه، وعبارة الكتاب ناظرة إلى توجيه الثاني؛ حيث قال: «وليس ذلك لخصوصية... إلخ».

(قوله: وليس ذلك لخصوصية. . . . إلخ) هذا إشارة إلى جواب دخل مقدر، كأنه قيل: «المدعي كلية» فلا يثبت بكون هذا النظر الصحيح الجزئي مفيدًا للعلم، ولا شك أن هذا النظر الجزئي بهذه الملاحظة كما يثبت حكم غيره من الأنظار الجزئية في ضمن تلك الكلية، كذلك يثبت حكم نفسه(١)

---

(١) أي: يثبت حكم نفسه من حيث إنه نظر بحكمه من حيث هو بخصوص ذاته.

في ضمن الكلية، من غير لزوم توقف الشيء على نفسه والتناقض.

وقد يجاب عنه بأن إثبات المطلوب(١) بدليل يتوقف على العلم بمقدمات الدليل دون العلم بإفادته؛ إذ كثيرًا ما يحصل العلم بالنتائج بالأنظار الصحيحة مع الغفلة عن كونها مفيدة للعلم، فاللازم حينئذٍ من نظرية كل نظر صحيح يفيد العلم هو أن يتوقف العلم بها على إفادة النظر المخصوص في نفسه، لا على العلم بإفادته حتى يلزم الدور؛ لأن الموقوف حينئذٍ هو العلم بها لا نفسها، والموقوف عليه هو نفس إفادته دون العلم بإفادته، تأمل.

* قال العصام: **(قوله: والنظري قد يثبت بنظر مخصوص)** لا يعبر عنه بالنظر، يمكن الجواب عنه بوجهين:

أحدهما: أن النظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر، أو يعبر عنه بالنظر ويكون بديهيًا؛ لأن نظرية قولنا: «كل نظر صحيح يفيد العلم» لا يستلزم نظرية قولنا: «هذا النظر الصحيح مفيدًا للعلم» ولا يتوقف الجواب على نفي التعبير بالنظر، ويمكن درج الجوابين في تقدير الشارح بأن يقال: المراد بقوله: «لا يعبر عنه بالنظر»: إنه لا يعبر عنه بالنظر العام الذي هو عنوان الكلية، بل لا يعبر عنه بالنظر أصلاً، أو يعبر عنه بهذا النظر، ولا يتجه أن المثال المذكور اعتبر فيه كونه نظرًا وإلا لم يكن لقوله: «وليس ذلك لخصوصية هذا النظر» معنى، فلا بد من حمل قوله: «لا يعبر عنه بالنظر» على عدم التعبير على الوجه الكلي؛ لأنه مثال لأحد اعتبارين أدرجا فيه، على أن المقصود قطع النظر عن كون نظر واقع في الاستدلال على إفادة النظر نظرًا، وهناك لوحظ النظر الواقع في دليل حدوث العالم من حيث إنه نظر، وهناك جواب آخر، وهو أن إثبات قولنا: «كل نظر صحيح يفيد العلم» يتوقف على إفادة هذا النظر الصحيح العلم، وتلك الإفادة لا تتوقف على هذه الكلية حتى بدور، بل

---

(١) من إفادة النظر في بعض النظريات الإلهيات؛ لأن هذا النفي من نسبة عدم المعلومية إلى ذات الله تعالى وصفاته حكم في الإلهي، فيكون النظر فيه من قبيل النظر فى الإلهي، وتخصيص النظر بالأحكام الإيجابية الإلهية مما لا وجه له، وقد يقال: إن مجرد النسبة إلى ذات الله تعالى وصفاته هل تكفي في كونه الإلهي، ففيه تردد والظاهر الكفاية.

المتوقف عليه العلم بإفادة هذا النظر الصحيح، ولا يتوقف عليه المطلوب في «شرح المواقف».

فإن قيل: هذه الشبهة إنما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدًا لا على انتفاء صدقه؛ لجواز أن يكون صادقًا في نفسه مع امتناع العلم به.

قلنا: المدعى عندنا هو أن هذه القضية صادقة معلومة الصدق؛ لأن المقصود بها يترتب على العلم بصدقها، فالمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها، وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم، هذا ولا يخفى أن محصل الجواب إخراج منكر إفادة النظر إلى التوقف في الإفادة، وذلك بعيد جدًا لا يساعده البيان أصلاً، ولا حاجة إليه؛ لأن محصل الشبهة هو النقض الإجمالي لدليل مثبت إفادة النظر بأنه لو تم بجميع مقدماته لتحقق الدور.

وأما بيان أن المدعي ليس ضروريًا فلدفع ما عسى أن يقال: الدعوى بديهية، والمذكور في صورة الدليل تنبيه و لا يجدي فيه النقض، أو نقول: محصل الشبهة أن المدعي مما يمتنع العلم به، فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحًا لزم العلم به بما يمتنع العلم به.

(قوله: فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائط مفيدًا للعلم) إشارة إلى أن الدعوى كلية كما حققها الآمدي، لا مهملة كما زعم الإمام، فإنها قليلة الجدوى.

(قوله: وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب) لعله إشارة إلى تفصيل ذكره الشيخ أبو علي ابن سينا في دفع دور أورده الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير على الشكل الأول، أو إلى ما يقال في دفع الدور: إن معنى إثبات الحكم استفادة العلم به، فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم، ولا خلل فيه، أو إلى ما زيَّفه به في «شرح المقاصد».

* قال الكفوي: **(قوله: يمكن الجواب عنه... إلخ)** يعني: إنه يمكن الجواب عن السؤال المذكور باختيار الشق الثاني من ترديده بوجهين:

أحدهما: إن النظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر أصلاً، كما هو الظاهر من عبارة الشارح.

وثانيهما: إن النظري قد يثبت بنظر مخصوص يعبر عنه بالنظري ويكون بديهيًا، هذا مراده وإن كان في عبارته ركاكة وتعقيد.

(قوله: لا تستلزم نظرية... إلخ) لأن نظرية الكلية لا تستلزم نظرية كل واحد من جزئياتها المندرجة تحتها.

(قوله: لا يعبر عنه بالنظر العام... إلخ) فيه: إنه يأبى عن هذه الإرادة قوله: «بنظر مخصوص» إذ لا معنى لقولنا: «النظر المخصوص لا يعبر عنه بكل نظر».

(قوله: على الوجه الكلي) لعله سهو من قلم الناسخ، والصواب: «لا على الوجه الكلي» وحاصل الاتجاه: إنه اعتبر في المثال المذكور كونه نظرًا، فلا يجوز أن يكون معنى قوله: لا يعبر عنه بالنظر لا يعبر عنه بالنظر العام الشامل؛ لعدم التعبير عنه بالنظر أصلاً، بل يجب حمله على عدم التعبير عنه بالنظر على الوجه الجزئي، فلا يمكن درج الجوابين في تقرير الشارح، بل يجب حمله على الجواب الثاني منهما فقط.

وحاصل الدفع: إنه يجوز ذلك بأن يكون المثال المذكور مثالاً له باعتبار أحد الاعتبارين المندرجين فيه.

(قوله: لأنه مثال) متعلق بقوله: «لا يتجه» وتعليل لعدم الاتجاه.

(قوله: لأحد الاعتبارين) الأنسب مثال له باعتبار أحد الاعتبارين المندرجين فيه.

(قوله: يتوقف على إفادة هذا النظر) فإن معنى إثبات القضية النظرية هو أن العلم بها مستفاد من النظر بأن تعلم المقدمات مرتبة، فتعلم النتيجة، وهذا إنما يتوقف على كون النظر مفيدًا للعلم لا على العلم بذلك، فالموقوف هو التصديق، والموقوف عليه هو الصدق. كذا في «شرح المقاصد».

(قوله: وتلك الإفادة) أي: نفسها لا تتوقف على هذه الكلية؛ أي: على إثباتها والعلم بها؛ إذ الدور إنما يكون غاية للتوقف على علمها لا على نفسها، وكذا الكلام في قوله: «بل المتوقف عليها» أي: المتوقف على إثباتها، والعلم بها هو العلم بإفادة هذا النظر بناءً على أن إفادته من فروع هذه الكلية، والعلم

بالفرع مستفاد من العلم بالأصل بضم صغرى سهلة الحصول إليه، كأن يقال: هذا نظر صحيح، وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم.

قيل: لا نسلم أن العلم بإفادة هذا النظر موقوف على العلم بتلك الكلية، وكون العلم بالفرع مستفادًا من الأصل بالضم المذكور إنما يدل على الاستلزام لا على التوقف، فإن العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين، وليس موقوفًا عليه لجواز أن يحصل بوجه آخر.

أقول: فحينئذٍ تنقل الكلام على ذلك الوجه الآخر، فإنه أيضًا نظر مخصوص وهكذا، فإما أن يتسلسل أو ينتهي إلى هذا الوجه والتسلسل باطل، فالتوقف ثابت.

(قوله: ولا يتوقف عليه) أي: على العلم بإفادة هذا النظر الصحيح المطلوب، وهو العلم بأن كل نظر صحيح يفيد العلم، بل هو يحصل بمجرد إفادة هذا النظر الصحيح العلم، وقد زيَّف الشارح هذا في «شرح المقاصد» بأن المطلوب يتوقف على العلم بإفادة هذا النظر الصحيح أيضًا؛ حيث قال: التصديق بالنتيجة إنما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة، وبكونها مستلزمة للمطلوب.

وأجاب عنه بعضهم بأنا نعلم بالضرورة أن العلم بالمقدمتين على هيئة الشكل الأول يستلزم التصديق بالنتيجة، سواء علم الاستلزام أو لا، فإن العلم بالاستلزام يتوقف على تصور هذين التصديقين، والتصديق بالنتيجة لا يتوقف على تصورهما.

أقول: لا يخفى عليك أن هذا الجواب مبني على الغلط، فإن ما يتوقف على تصور هذين التصديقين إنما هو الاستلزام بين التصديقين، لا الاستلزام بين المقدمات المرتبة والنتيجة، والكلام في الثاني دون الأول، والحق ما ذكره الشارح من أن التصديق بالنتيجة كما أنه يتوقف على التصديق بالمقدمات المرتبة، كذلك يتوقف على التصديق بكون تلك المقدمات مستلزمة للنتيجة ومفيدة لها؛ إذ لولا التصديق باستلزامها لم يحصل التصديق بالنتيجة يعلم ذلك بالرجوع إلى الوجدان غاية ما في الباب أن التصديق باستلزامها ضروري في هيئة الشكل الأول، وذلك لا يفيد عدم التوقف كما لا يخفى.

(قوله: فإن قيل: هذه الشبهة) وهي ما أشار إليه الشارح بقوله: فإن قيل: «كون النزر مفيدًا... إلخ» إنما تدل على امتناع العلم... إلخ؛ لأن حاصلها على ما صرح به في «المواقف» أن كون النظر مفيدًا إن كان معلومًا كان ضروريًا أو نظريًا، والتالي بكلا شقِّيه باطل، فكذا المقدم وهو كونه معلومًا، فثبت نقيضه وهو امتناع العلم به، ولا يخفى أن ذلك لا يستلزم كونه مفيدًا في نفسه والمدعي ذلك.

(قوله: هذه القضية صادقة... إلخ) الأنسب الاكتفاء بقوله: «معلومة الصدق».

(قوله: ولا يخفى أن محصل الجواب) أي: محصل جواب شارح «المواقف» عن السؤال بأن هذه الشبهة إنما تدل على امتناع العلم... إلخ بقوله: «قلنا المدعي عندنا... إلخ» إخراج منكري إفادة النظر إلى التوقف في الإفادة؛ وذلك لأنه جعل مدعاهم انتفاء معلومية الإفادة، وذلك لا يقتضي إلا توقفهم في الإفادة، ففيه نظر؛ لأن دعوى انتفاء معلومية شيء لا يقتضي التوقف فيه لجواز الجزم بنقيضه، فإن انتفاء العلم بالشيء قد يكون بانتفاء العلم بنقيضه أيضًا، وقد يكون بتحقق العلم بنقيضه.

وأيضًا يجوز أن تكون دعوى انتفاء المعلومية؛ ليجعل مقدمة لإبطال دليل المثبت على ما سيجيء منه، أو لإبطال صدق تلك القضية الكلية على أن يكون تقرير الشبهة هكذا إثبات النظر بالنظر تناقض؛ لاستلزامه كون الشيء معلومًا حينما ليس معلومًا كما في «شرح المواقف».

(قوله: وذلك بعيد جدًّا) لا أرى وجهًا لكونه بعيدًا، فإن التوقف في بعض الأمور كثير فيما بينهم، وليس أول قارورة كسرت في الإسلام، وقوله: «لا يساعده البيان» إن أراد بالبيان ما ذكروه في الشبهة المذكورة، فقد عرفت مساعدته لذلك، وإن أراد به غير ذلك فلا بد من البيان.

(قوله: هو النقض الإجمالي) أقول: ويحتمل أن يكون هو المعارضة بأن يقال: لو كان لكم دليل على صدق تلك الكلية لنا دليل على كذبها، وهو أن النظر لو كان مفيدًا للعلم لكان إما ضروريًا وإما نظريًا، والتالي باطل بكلا شقِّيه، فكذا المقدم.

(قوله: وأمَّا بيان أن المدعي ليس ضروريًا، فلدفع ما عسى.... إلى آخره) لا يخفى عليك أن هذا بعيد جدًّا لا يساعده البيان أصلاً؛ حيث جعلوا كونه ضروريًا لازمًا لكونه نظريًا، وقدموه عليه ولم يتعرضوا لدليله المثبت أصلاً، ولا وجه لشيء منها لو كان مرادهم ذلك.

وبالجملة: حمل الشبهة على هذا ليس بأقرب من حملها على التوقف في الإفادة، كما لا يخفى على من ذاق حلاوة العبارة.

(قوله: أو نقول) قد عرفت أنه يمكن حمل ما في «شرح المواقف» على هذا المحصل.

(قوله: إلى تفصيل ذكره الشيخ.... إلى آخره) ولعله ما أشار إليه الشارح في شرحه لـ«الشمسية» حيث قال: فإن قلت: هذا الشكل مشتمل على دور؛ لأن العلم بحصول النتيجة فيه موقوف على العلم بكلية الكبرى؛ أعني: ثبوت الأكبر لكل واحد من إفراد الأوسط التي من جملتها الأصغر، فيلزم توقف العلم بالنتيجة على ثبوت الأكبر للأصغر وهو عين النتيجة، مثلاً إذا قلنا: كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم لا تعلم النتيجة؛ أعني: إن كل إنسان جسم ما لم يعلم أن كل ما يصدق عليه الحيوان من الإنسان والفرس وغيرهما فهو جسم، وهذا دور محال.

قلت: الحكم يختلف باختلاف الموضوع من حيث الوصف، فالمطلوب المجهول هو الحكم بالأكبر على ذات الأصغر باعتبار كونها من أفراد الأصغر، والمعلوم في الكبرى الحكم بالأكبر على ذات الأصغر باعتبار كونها من أفراد الأوسط، ولا امتناع في توقف الأول على الثاني مثلاً يعلم في الكبرى ثبوت الجسم لزيد وعمرو، وغيرهما من حيث إنها من أفراد الحيوان، والمطلوب ثبوت الجسم لها من حيث هو من أفراد الإنسان. انتهى.

(قوله: أو إلى ما زيَّفه به) الشارح وهو ما نقلناه عنه فيما سبق فتذكر، والضمير المنصوب لـ«ما يقال»، والمجرور لـ«ما».

* قال الخيالي: **(قوله: والنظري قد يثبت بنظر مخصوص....إلخ)** حاصله: أنا نثبت الكلية بشخصية ضرورية، ويجوز أن تكون الكلية نظرية

والشخصية ضرورية إذا لم تؤخذ بعنوان الكلية؛ ليلزم نظرية المحمول فيها أيضًا، فاللازم إثبات حكم هذا النظر من حيث إنه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته ولا خلل فيه، هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام، فدع عنك خرافات الأوهام.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: حاصله: أنا نثبت الكلية... إلخ)** يعني: لا نسلم أنه يلزم من إثبات إفادة النظر بإفادة النظر إثبات الشيء بنفسه؛ لأن المثبت هو إفادة النظر من حيث كونه نظرًا، والمثبت هو إفادته من حيث ذاته؛ لأنا نثبت القضية الكلية القائلة بأن كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة بأن هذا النظر من حيث ذاته مفيد؛ إذ المثبت لتلك الكلية هذا النظر المخصوص من حيث ذاته من غير أن يكون معتبرًا بعنوان النظر المخصوص، حتى لو فرض أنه ليس من أفراد النظر كان أيضًا مثبتًا لتلك الكلية، فيكون الموقوف عليه إفادته من حيث ذاته، واللازم من إثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية إثبات الحكم بإفادة النظر المخصوص، من حيث كونه نظرًا؛ لأن اندراج هذا النظر تحتها، إنما هو من حيث كونه نظرًا، فيكون الموقوف إفادته من حيث كونه نظرًا، ولا خلل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار، وهذا خلاصة الجواب.

وأما بيان أنه يجوز أن يكون القضية الشخصية من حيث أخذه بعنوان شخصيته ضروريًا، وبعنوان كليته نظريًا، فلا دخل له في الجواب؛ ولذا لم يتعرض له الشارح، والمقصود منه دفع ما توهم من أن هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورية؛ لدخولها في تلك الكلية، فتكون نظرية ثابتة بإفادة نظر آخر لها، ويتكلم فيه أيضًا فإما أن يذهب أو يعود، فيلزم الدور أو التسلسل.

وحاصل الدفع: إن تلك القضية الشخصية ضرورية إذا أخذ موضوعها من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظرًا، وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية، ونظرية إذا أخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظرًا، وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك، فإن القضية تختلف بداهة وكسبًا باختلاف

العنوان، فإن قولنا: «خالق العالم» موجود نظري، وقولنا: «واجب الوجود» موجود بديهي.

* قال بعض المحققين: **(قوله: إثبات الحكم)** صلة الإثبات مقدر، وقوله: «بإفادة النظر» صلة الحكم، والتقدير: إثبات الحكم بإفادة النظر المخصوص من حيث كونه نظرًا بإفادة ذلك النظر المخصوص من حيث ذاته.

(قوله: فيكون الموقوف... إلخ) أي: والموقوف عليه إفادته من حيث ذاته، فتغايرت جهتا التوقف، ولم يلزم الدور المهروب عنه، وليت شعري ما ذات تلك القضية الشخصية النظرية، وما أفادته بل هذا توجيه ضعيف بالوجه المرجوح أفاده بعض الفضلاء.

(قوله: فلا دخل له في الجواب) إذ الواجب في الكاسب كونه معلومًا ولو بنظر، وأما كونه ضروريًا فكلا.

(قوله: ويتكلم فيه) أي: في ذلك النظر الآخر بأن نقول تلك القضية الشخصية التي ذلك النظر الآخر موضوع فيها لا تكون أيضًا ضرورية؛ لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية مكتسبة بنظر آخر له، ونتكلم فيه أيضًا.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: بشخصية ضرورية... إلخ)** وهي من هذه الحيثية مثبتة على صيغة الفاعل، ومن حيث كونها ملحوظة بعنوان النظر مثبتة على صيغة المفعول، ولا محذور في ذلك، فإن حكم الشيء قد يختلف بديهة وكسبًا باختلاف العنوان[1].

(قوله: خرافات الأوهام) الخرافات: الأحاديث المستملحة. كذا في «المغرب»، والبعض يخفف الراء، والبعض الآخر يشددها.

*** قال المرعشي: (قال الشارح: والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر... إلخ)** والمدعي النظري ها هنا هو كل نظر مشتمل على شرائط

---

(١) على أنه لو أخذ بعنوان النظر أيضًا بأن يقال: «هذا النظر يفيد العلم» مشيرًا إلى قولنا: «العالم متغير وكل متغير حادث» مثلاً لم يلزم نظرية المحمول؛ أي: نظرية ثبوت المحمول للموضوع على ما لا يخفى غايته أن يستفاد العلم الإجمالي بالشيء من العلم التفصيلي به، وليس ذلك من الدور في شيء.

الإفادة فهو مفيد، والنظر المخصوص الذي يثبته هو قولنا: «إن كان العلم» بقولنا: «العالم متغير وكل متغير حادث» مفيدًا للعلم بحدوث العالم لصحته، واشتماله على شرائطه لا خصوص مادته، فيكون كل نظر مشتمل على شرائطه مفيدًا للعلم لكن المقدم حق ثابت ينتج عين التالي الذي هو المدعي النظري.

وهذا المدعي قضية كلية يتضمن القضية الشخصية التي هي استثناء عين المقدم في القياس المذكور، وهي أن العلم بقولنا: «العالم متغير وكل متغير حادث» يفيد العلم بحدوث العالم لاشتماله على شرائطه، بل يتضمن كون هذا القياس الاستثنائي مفيدًا للعلم بالنتيجة أيضًا، لكن كون القياسين المذكورين الأول الاستثنائي، والثاني الاقتراني الذي أخذ في موضوع قضية هي استثناء عين المقدم وهو العالم متغير، وكل متغير حادث مفيدين للعلم من حيث كونهما ملحوظين بعنوان موضوع تلك القضية الكلية[1] النظرية نظري، وداخل تحت مضمونها؛ يعني: إن القياسين المذكورين داخلان في موضوعها؛ لأن عنوانه صادق عليهما وثبوت المحمول لهما، وهو الإفادة بهذه الحيثية والملاحظة نظري.

وأما من حيث ملاحظتهما بخصوص ذاتهما، فليسا بداخلين في موضوع القضية الكلية وإفادتهما العلم بنتيجتهما المذكورتين، وهما قولنا: العالم حادث، وقولنا: كل نظر مشتمل على شرائطه، فهو مفيد للعلم بديهي.

ثم اعلم أن الشارح اعتبر أمرين:

الأول: كون النظر المخصوص معبرًا بخصوص ذاته لا بعنوان النظر، ولا تغفل من أن المراد من النظر المخصوص في صدد إثبات القضية الكلية هو القياس الاستثنائي؛ لأن المثبت لها هو هذا لا القياس الاقتراني الذي أخذ في موضع استثناء عين المقدم؛ لأنه لا يثبت القضية الكلية كما لا يخفى.

---

(١) القضية الكلية هي قولنا كل نظر مشتمل على شرائطه فهو مفيد للعلم وعنوان موضوعها هو مفهوم النظر.

الثاني: إن إفادة القياس الاقتراني المأخوذ على هذا الوجه العلم ضروري، ومدار دفع الدور هو الأمر الأول لكن لا يكفي ذلك؛ إذ هو يدفع فقط توقف إفادة القياس الاستثنائي على نفسها لحصول المغايرة في الجملة باختلاف العنوانين، ولا يدفع لزوم توقف إفادة القياس الاقتراني المذكور على نفسها إلا أن يراد بقوله: «بنظر مخصوص» بمدخلية نظر مخصوص، سواء كان مثبتًا، أو جزء من المثبت ليشمل القياسين المذكورين.

وفائدة الأمر الثاني دفع توهم أنه لا يمكن إثبات هذه القضية الكلية النظرية بنظر أصلاً؛ لأن كل نظر أثبت به لإفادتها، فهو داخل تحت عنوان موضوع تلك القضية، وقد فرض أن الحكم بإفادة العلم على كل ما دخل تحت هذا العنوان نظري، فيلزم أن يكون كون النظر الذي أثبت به مفيدًا ومثبتًا للقضية الكلية نظريًا محتاجًا إلى نظر آخر، وهكذا فيتسلسل.

ووجه الدفع منع اللزوم في قولنا: «فيلزم أن يكون كون النظر... إلخ» بناء على اختلاف العنوان كما يفهم من تقرير الخيالي، لكن لا يكفي ذلك؛ إذ هو يدفع فقط توهم لزوم كون إفادة علم القياس الاقتراني الذي عرفته العلم بالنتيجة نظريًا، ولا يدفع توهم كون إفادة علم القياس الاستثنائي المذكور العلم بالنتيجة التي هي القضية الكلية نظريًا.

إذا عرفت هذا فلنشرح ما قاله الخيالي، قال: (**حاصله: أنا نثبت الكلية؛ أي: القضية الكلية، وهي قولنا: كل نظر مفيد للعلم بشخصية**) أي: بقضية شخصية هي فرد من تلك الكلية، وهي قولنا: العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم؛ أي: العلم بهذا القياس يفيد العلم بهذه النتيجة ضرورية؛ أي: بديهية، وفيه نظر؛ لأنه يشعر أن مراد الشارح من النظر في قوله: وقد يثبت بنظر مخصوص القضية الشخصية المذكورة، وليس كذلك؛ إذ النظر لا يطلق على القضية بل النظر هو موضوع تلك القضية، مع أن تلك القضية أو موضوعها لا يثبت الكلية كما عرفت فيما سبق، بل المثبت لها هو القياس الاستثنائي المذكور.

نعم إن لتلك القضية موضوعها دخلاً في الإثبات بسبب كونهما مأخوذين

في القياس الاستثنائي، إلا أن يراد بشخصية مدخلية شخصية لكنه غير كافٍ في بيان الحاصل، فالأولى أن يقول حاصله: أنا نثبت الكلية بمدخلية نظر مخصوص سواء كان مثبتًا أو مأخوذًا في المثبت، ولا يعبر عنه بعنوان النظر حتى تكون إفادته نظريًا بمقتضى نظرية الكلية، بل يعبر عنه بخصوص ذاته، فيجوز أن تكون إفادته بديهيًا، وعليك بتغيير ما بعده إلى ما يناسبه هذا هو توضيح الحق في هذا المقال.

(قال الخيالي: فاللازم) أي: من إثبات الكلية بالشخصية إثبات حكم هذا النظر المخصوص الذي هو موضوع الشخصية، وحكمه هو ثبوت الإفادة له من حيث إنه نظر؛ لأنه أثبت ذلك الحكم له في ضمن إثبات حكم الكلية بحكمه؛ أي: بإفادته يريد مضمون الشخصية من حيث خصوص ذاته الضمير في ذاته راجع إلى النظر لا إلى الحكم ولا خلل فيه، وهو توقف الشيء على نفسه لحصول المغايرة باختلاف العنوان.

(قوله: وهي من هذه الحيثية... إلخ) الضمير إن كان راجعًا إلى الشخصية فقوله، ومن حيث كونها ملحوظة بعنوان النظر يأبى عنه؛ لأن: النظر ليس بعنوان للشخصية لأن المراد من الشخصية القضية الشخصية بقرينة التأنيث، والمقابلة بالكلية بل عنوان لموضوعها، وإن كان راجعًا إلى موضوع الشخصية على طريق الاستخدام، فقوله: «مثبتة» على صيغة المفعول يأبى عنه؛ لأن المثبت على صيغة المفعول هو القضية الشخصية لا موضوعها كما لا يخفى، ويمكن الجواب[1] فتدبر.

* قال شجاع الدين: **(قوله: إنا نثبت الكلية بشخصية... إلخ)** ومعنى إثبات الكلية بالشخصية الضرورية هو توقف الحكم بالإفادة في قولنا: «كل نظر مفيد للعلم» على الحكم بالإفادة على قولنا: «هذا النظر» أي: العالم متغير وكل

---

(١) أي الجواب باختيار الشق الأول بأن يراد بقوله من حيث كونها ملحظة من حيث كون موضوعها ملحوظًا ويمكن الجواب أيضًا باختيار الشق الثاني بجعل إسناد الإثبات في الموضوعين إلى الضمير مجازًا من قبيل إسناد حكم الكل إلى جزئه.

متغير حادث مفيد للعلم، لا أن الشخصية وحدها تثبت الكلية؛ لأنه لا بد من أن ينضم إلى الشخصية قولنا: «وليس إفادة هذا النظر لخصوصية، بل لكونه صحيحًا مقرونًا بشرائطه».

ولما توقف الحكم بالإفادة في قولنا: «كل نظر مفيد للعلم» على الحكم بالإفادة في قولنا: «هذا النظر» أي: قولنا: «العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم» كان الحكم بإفادة هذا النظر في ضمن الكلية موقوفًا على الحكم بإفادته، وهو المراد بقول الشارح: «لزم إثبات النظر بالنظر».

(قوله: نظرية المحمول) وهو قولنا: «مفيد».

(قوله: أيضًا) أي: كما يستلزم ذلك العنوان نظرية المحمول في الكلية.

* قال محمد الشريف: **(قال الشارح: والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر)** لا يخفى أن المراد إثبات كون النظر مفيدًا للعلم بالنظر، فالمناسب أن يقول: يمكن أن يثبت هذا بنظر مخصوص غير معبر عنه بالنظر، وإن أمكن توجيه ما ذكره أيضًا بأن النظري - أي: بعض النظري - قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر، وما نحن فيه من ذلك القبيل.

وأقول: الظاهر من سياق كلام الشارح وكلام المحشي أن المراد إثبات كل نظر صحيح مفيد للعلم لا إثبات إفادة أصل النظر ردًا للسمنية، فعلى هذا يمكن إثبات تلك الكلية بنظر صحيح مخصوص معبر عنه بالنظر أيضًا بأن يقال مثلاً: «قولنا العالم متغير وكل متغير حادث» يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة، وليس ذلك لخصوصية ذلك النظر، بل لكونه صحيحًا مقرونًا بالشرائط، فعلة الإفادة كونه صحيحًا مقرونًا بالشرائط، وأيضًا لو وجدت علة الإفادة وجدت الإفادة، لكن العلة موجودة في كل نظر صحيح، فالإفادة موجودة فيه أيضًا فلا يحتاج حينئذ إلى قطع النظر عن وصف هذا الدليل، فإنه لا يلزم المحذور من ملاحظة الوصف أيضًا، نعم يلزم المحذور على تقدير كون المراد إثبات إفادة أصل النظر وتوجيه طريقه ليس ما ذكره الشارح، بل أن يقال مثلاً: في علم الملازمة بين الشيئين، ثم على وجود اللازم، والشارح لما ذكر أن هذا القول يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة علم أن الاستدلال لأجل القضية الكلية.

* **قال الشارح: [(وما ثبت منه) أي: من العلم الثابت بالعقل (بالبداهة) أي: بأول التوجه من غير احتياج إلى تفكير (فهو ضروري، كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه) فإنه بعد تصور معنى الكل والجزء، والأعظم لا يتوقف على شيء، ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الإنسان ـ كاليد مثلاً ـ قد يكون أعظم من الكل، فهو لم يتصور معنى الكل والجزء (وما ثبت به بالاستدلال) أي: بالنظر في الدليل، سواء كان استدلالاً من العلة على المعلول، كما إذا رأى نارًا فعلم أن لها دخانًا أو من المعلول على العلة، كما إذا رأى دخانًا فعلم أن هناك نارًا، وقد يخص الأول باسم التعليل والثاني بالاستدلال].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: أي: بأول التوجه من غير احتياج إلى الفكر[(١)])** كأن الأول إشارة إلى المعني اللغوي للفظ البداهة، والثاني - أعني: قوله: من غير احتياج إلى الفكر ـ إشارة إلى المعنى المراد به هاهنا بقرينة المقابلة.

(قوله: بأن كل الشيء أعظم من جزئه) هذا في المركبات المقدارية المادية، وليس على إطلاقه على ما لا يخفي وقد يناقش فيه على رأى القائلين بتركب الأجسام من الجواهر الفردة؛ إذ ثبوت الأعظمية في الكل لا يتصور بدون ثبوت الأصغرية في الجزء، والصغر والعظم فرع المقدار، ومن الأعراض الأولية له ولا مقدار في الجزء، تأمل.

(قوله: أي: بالنظر في الدليل[(٢)]) ولا يبعد أن يفسر الاستدلال بنفس الدليل.

(قوله: وقد يخص الأول باسم التعليل) وهو المسمى بالبرهان اللمي؛ أي: من العلة إلى المعلول.

(قوله: والثاني بالاستدلال) وهو المسمى بالبرهان الآني؛ يعني: إن

---

(١) لعل قوله: «من غير احتياج» تفسير لقوله: «بأول التوجه».

(٢) الدليل على ما مرَّ ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، فلا بد حينئذ من التجريد حتى تصح الإضافة.

المشهور إطلاق الاستدلال على الاستدلال من العلة على المعلول وبالعكس، وربما يخص الأول باسم التعليل والثاني بالاستدلال، وإضافة الاسم بيانية، والباء داخله على المقصور.

* قال العصام: **(قوله: وما ثبت منه؛ أي: من العلم الثابت بالعقل)** جعل ضمير منه إلى العلم الثابت بالعقل، وكلمة «من» بيانية، وجعل الضمير إلى العقل، وكلمة «من» ابتدائية أصفى أي: ما ثبت من أجل العقل دون الخبر والحس بالبديهة؛ أي: بأول التوجه من غير احتياج إلى الفكر فهو ضروري، ولم يدخل فيه الحسي، وما حصل بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة، فإن كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس أو الخبر، فهو خارج من المقسم، فمن قال: الأولى من غير حاجة إلى سبب ليلائم تعريف الاكتسابى فقد قصر نظره، ولا تتجه هذه الأمور على تعريف الضروري، ولا يحتاج إلى أن يقال: ذكر الفكر على سبيل التمثيل، وهو بمنزلة من غير احتياج إلى سبب.

نعم بقي قضايا قياساتها معها فإنه ليس بضروري بمعنى الأولى، ولا يبعد أن يقال: قضايا قياساتها معها ضروري غير اكتسابي، فهو داخل في هذا الضروري، وليس المراد بالضروري: الأولى، كما توهمه بعض العبارات.

بقي أن الضروري والاكتسابي لا يخصان بما ثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص، ويمكن أن يجعل بيان المتن لما ثبت من العلم بعد استيفاء الأسباب، ويكون قوله: «وما ثبت بالاستدلال» بمعنى: ما ثبت بالاستدلال مثلاً بأن يكون ذكر الاستدلال لا لخصوصة، ولا بد على توجيه الشارح أيضًا من جعل ذكر الاستدلال خارجًا مخرج التمثيل، وإلا لورد التصور النظري، وجعل المصنف منكرًا لجريان الكسب في التصور بعيد عن الاعتبار.

(قوله: كالعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه) الكل مجموعي بقرينة الإضافة إلى المعرفة، فإن الإفرادي لا يضاف إلا إلى النكرة، ولذا قيل: «كل الرمان مأكول» صادق، بخلاف: «كل رمان مأكول» والشيء عبارة عن نفس الكل، وحمله على نفس الجزء يأبى عنه قوله: «من جزئه» إذ الظاهر حينئذ منه

أو من الشيء، والحكم لا يتم إلا في كل وجزء لهما مقدار، ولو جعل المحكوم به أزيد تعم الكل.

ولا يخفى تخصيص الكل بما له مقدار أفعاله مقدار إذا أخذ مع وصف، فهو كل له مقدار وليس أعظم من جزئه، وكذلك الجسم على القول بالتركب من الهيولي والصورة، فإن الجسم ليس أعظم من الصورة؛ إذ ليس للجسم على القول بالتركب مقدار سوى مقدار الصورة، بل لا بد أن يراد كل ملتئم من أجزاء لكل منها مقدار، لكنه يشكل بالجسم على القول بتركبه من أجزاء لا تتجزأ، فإنه أعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار.

(قوله: فإنه بعد تصور معنى الكل والجزء، والأعظم لا يتوقف على شيء) فيه أنه يتوقف على تصور الشيء، فكيف لا يتوقف على شيء؟ إلا أن يقال: المراد بالكل: كل الشيء، واللام عوض عن المضاف إليه، وكذا الكلام في الجزء، مع أن المذكور في القضية جزؤه، وبعد فيه أنه لا بد من تصور معنى «من»، وأن القضية لو كانت كلية لا بد من تصور الصور والأفراد، واتصاف الأفراد بمفهوم الكل، ولو كانت مهملة لا بد من تصور الأفراد والاتصاف.

لا يقال: لا بد من ضمير في المحمول ومن ملاحظته؛ لأنه أمر اعتبره النحويون وبمعزل عن اعتبار العقلاء، وأما حديث أنه لا بد من تصور النسبة أيضًا فمشهور، وتكلف الجواب عنه مسطور، ويغني عن التعرض له ظهور.

(قوله: ومن زعم أن جزء الإنسان قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء) يريد: إنه قد يتورم الجزء فيصير أعظم من الكل، ولو جعل قوله: «قد يكون» بمعنى: «قد يصير» لكان أنسب، ولعله أراد القائل أن الوهم يزاحم العقل في هذا التصديق بإلقاء أن جزء الإنسان قد يكون أعظم منه فيحتاج العقل في قبوله والتصديق به إلى تأمل زائد على تصور الطرفين لدفع المزاحمة، فلا يكون أوليًّا وإلا فكيف يتصور عاقل بزعم هذا، وإما أن منشأ الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء دون عدم تصور معنى الأعظم ففيه خفاء، ولا يتجه أنه يكفي عدم تصور واحد منهما، ولا يجب عدم تصور شيء منهما لأنه لا

يمكن تصور أحدهما بدون الآخر، على أن لحمل العبارة على عدم تصور واحد منهما مساغًا، والظاهر أنه أراد المغالطة، فإن جزء الإنسان يكون أعظم من كله في وقت ما، فوضع كله في وقت ما موضوع كله في زمان عظم الجزء.

(قوله: كما إذا رأى نارًا فعلم أن لها دخانًا) لا معنى لكون الدخان للنار إلا كونه معلولاً لها، وليس مدلول النار ذلك، بل وجود الدخان لعلاقة العلية والمعلولية فالصواب، فعلم وجود الدخان، وكذا قوله: «كما إذا رأى دخانًا فعلم أن له نارًا» على ما في بعض النسخ، والصحيح نسخة: «فعلم أن هناك نارًا» فلا حاجة إلى تقييد رؤية النار بعدم رؤية الدخان، ولا إلى تقييد رؤية الدخان بعدم رؤية النار، وإلا لم يكن هناك علم استدلالي؛ لأن المثال رؤية النار المنتجة للعلم بالدخان، وهذا لا يتصور مع رؤية الدخان، وكذا المثال رؤية الدخان المستلزمة للعلم بالنار، وهذه لا توجد مع رؤية النار.

* قال الكفوي: **(قوله: وكلمة «من» بيانية)** فيه نظر، بل الظاهر أنه جعلها تبعيضية.

(قوله: فإن كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل) أقول: هذا مخالف لما مرَّ من الشارح في توجيه حصر الأسباب في الثلاثة من أن مرجع الحدس والتجربة ونحوهما إلى العقل.

(قوله: فقد قصر نظره) وكذا من قال: قوله: «من غير احتياج إلى الفكر لإدخال التجريبيات والحدسيات» قد قصر نظره، فإن التجريبيات والحدسيات خارجتان من المقسم كما ذكره هذا المحشي، فكيف يصح إدخالهما في القسم؟!

فإن قلت: هما داخلتان في قوله: «من غير احتياج إلى الفكر» قطعًا، فإن الفكر هو النظر، وكل منهما غير محتاج إلى النظر.

قلت: الفكر ها هنا بالمعنى اللغوي، فعدم الاحتياج إليه لا يشمل ما سوى الأوليات، ويؤيد هذا ما ذكره من المثال.

وقوله بُعيد هذا: «لا يتوقف على شيء» أي: على شيء سوى العقل، وظاهر قوله: «بأول التوجه».

قيل: لكن يرد عليه حينئذٍ أن العلم التصديقي لا ينحصر في الحاصل بالبداهة بالمعنى المذكور، وفي الحاصل بالاستدلال.

أقول: لا يرد عليه ذلك، فإن الحصر للعلم الثابت بمجرد العقل لا للعلم التصديقي مطلقًا، فتأمل.

(**قوله: ولا تتجه هذه الأمور... إلخ**) حاصل الاتجاه: إن تعريف الضروري يدخل فيه هذه الأمور، فإنه يصدق على كل منها أنه ثابت من غير احتياج إلى الفكر، مع أنه ليس بضروري بالمعنى المراد ها هنا، وهو الأولى.

ووجه عدم الاتجاه: إن حاصل التعريف أن الضروري ما ثبت بالعقل من غير احتياج إلى الفكر، فإن المقسم جزء من تعريفات الأقسام المستفادة من التقسيم، ولا شك أنه ليس بشامل لهذه الأمور، فلا اتجاه.

(**قوله: نعم بقي قضايا... إلخ**) أي: بقي انتقاض تعريف الضروري بها، فإنها داخلة في التعريف لكونها مما يتعلق بالعقل، وغير محتاج إلى الفكر مع أنها ليست بضروريات بالمعنى المراد ها هنا، وهو الأولى.

(**قوله: فإنه ليس بضروري**) مع أنه داخل في التعريف لكونه مما يتعلق بالعقل، وغير محتاج إلى الفكر.

(**قوله: بعض العبارات**) وهو قوله: أي: بأول التوجيه.

(**قوله: فلا وجه للتخصيص**) أي: تخصيص التقسيم إلى الضروري والاكتسابي بما يثبت بالعقل.

وفيه: إن المصنف أراد ها هنا أن يبين أن العلم الثابت بكل سبب من الأسباب الثلاثة من أي قسم هو من أقسام العلم، فلما بيَّن أن العلم الثابت بالخبر المتواتر ضروري، وبخبر الرسول استدلالي ذكر ها هنا أن العلم الثابت بالعقل بعضه ضروري وبعضه اكتسابي، على أن المعنى أن العلم الثابت بالعقل منقسم إلى الضروري والاكتسابي، ولا شك أن الانقسام إلى القسمين من خواص ما ثبت بالعقل، فلا غبار.

(**قوله: من العلم**) أي: مطلقًا سواء كان ثبوته بالعقل أو بغيره من الأسباب، فالضمير المجرور في منه راجع إلى العلم مطلقًا، لا إلى العلم

الثابت بالعقل خاصة كما فعله الشارح، فالمعنى: إن ما ثبت من العلم مطلقا بالبديهة ـ أي: بأول التوجه ـ فهو ضروري أولي، وما ثبت منه بالاستدلال مثلاً فهو اكتسابي، وأنت خبير بأن هذا الكلام من المصنف حينئذٍ يكون إشارة إلى تقسيم العلم إلى الأولي والاكتسابي، ويبقى بيان أن العلم الثابت بالعقل من أي قسم من القسمين، وفيه ما لا يخفى، فتدبر.

(قوله: بعد استيفاء الأسباب) ظرف لقوله: «بيان المتن» يعني: إن المصنف بعد ما استوفى بيان أسباب العلم أراد أن يبين ما ثبت من العلم الحاصل بتلك الأسباب، ويقسمه إلى الضروري والاكتسابي، وأراد بالضروري الأولي، وبالاستدلالي ما عداه على أن يكون ذكر الاستدلال خارجًا مخرج التمثيل.

وها هنا توجيه آخر لصاحب «حل المعاقد» وهو أن يكون بيان المتن؛ أي: لما ثبت من العلم الحاصل بالعقل كما في توجيه الشارح، ويكون معنى قوله: ما ثبت منه بالبديهة ما ثبت منه بلا واسطة فكر ونظر، وإن كان بواسطة حدس أو تجربة أو غيرهما، ويكون الاكتسابي مرادفًا للاستدلالي، فحينئذٍ يكون الاستدلال على ظاهره، ويدخل الحدسيات والتجريبيات ونحوهما في القسم الأول، ويكون الضروري أعم من الأوليات، فتدبر.

(قوله: على توجيه الشارح) وهو قوله: «أي: بالنظر في الدليل».

(قوله: بعيد عن الاعتبار) إذ لم ينقل عنه ذلك قط بل هو منقول عن الإمام الرازي، وقد ردُّوا عليه في ذلك ردًّا بليغًا كما في «المواقف» وشرحه.

(قوله: فإن الإفرادي لا يضاف إلا إلى النكرة) فيه نظر؛ لجواز أن يضاف إلى المعرفة الجنسية أو الاستغراقية، وقد اعترف بذلك في بعض مؤلفاته[1]؛ حيث قال: «صدق كل الرمان مأكول» إذا كان الرمان معهودًا خارجيًا أو ذهنيًا، وأما إذا كان جنسًا استغراقيًا فلا، فالحكم بالصدق هو الحكم بالصدق في الجملة، والحكم بالكذب حكم بالكذب مطلقًا. انتهى، فتدبر.

---

(١) أي: في بعض حواشي شرحه لـ«الرسالة الوضعية».

(قوله: إذ الظاهر حينئذٍ منه) إذ الظاهر رجوع الضمير إلى الشيء، فيكون المعنى حينئذٍ الكل أعظم من جزء جزئه، وذلك ليس بمقصود بل المقصود أن الكل أعظم من جزئه، وإنما قال: إذ الظاهر لاحتمال أن يكون الضمير راجعًا إلى كل الشيء، فيكون المعنى الكل أعظم من جزئه كما هو المقصود.

(قوله: والحكم لا يتم... إلخ) وذلك لأن ثبوت الأعظمية في الكل لا يتصور بدون ثبوت الصغر في الجزء، والصغر والعظم فرع المقدار، ومن الأعراض الأولية له، فحيث لا مقدار لا صغر ولا عظم.

(قوله: تعم الكل) أي: كلُ كلٍّ وجزء سواء كان لهما مقدار أو لا، وفيه نظر؛ إذ الأزيدية في الكل لا تتصور بدون الزيادة في الجزء، ولا زيادة فيما ليس له مقدار، اللهم إلا أن يقال: أفعل بمعنى أصل الفعل، فتأمل.

(قوله: ولا يكفي تخصيص الكل) أي: لا يكفي في إتمام الحكم تخصيص الكل فقط بدون تخصيص الجزء أيضًا.

(قوله: وليس أعظم من جزئه) لما عرفت من أن أعظمية الكل لا تتصور بدون صغر الجزء، والجزء ها هنا إما نفسه أو وصفه، ولا صغر في شيء منهما بالنسبة إلى المجموع؛ إذ ليس للمجموع سوى مقدار نفسه.

(قوله: ليس أعظم من الصورة) لا وجه لتخصيص الصورة بالذكر؛ إذ الجسم ليس أعظم من الهيولي أيضًا؛ إذ لا مقدار لها ولا صغرية، وأعظمية الجسم منها تستدعي صغريتها كما عرفت.

(قوله: بالتركب) من الهيولي والصورة.

(قوله: كل ملتئم) التركيب إما إضافي أو توصيفي، والظاهر هو الثاني.

(قوله: فإنه أعظم من جزئه) فيه نظر لما عرفت أن أعظمية الكل تستدعي الصغر في الجزء، ولا صغر فيما لا مقدار له، على أنه لا وجه لهذا الإشكال بعد إرادة كل ملتئم من أجزاء لكلٍّ منها مقدار، غاية ما في الباب أن محمول القضية أعم من موضوعها، وذلك ليس في شيء من الإشكال.

(قوله: وبعد فيه أنه لا بدَّ... إلخ) أقول: يمكن أن يجاب عن هذه الاعتراضات بأن المذكورات من تتمات الموضوع والمحمول وملحقاتهما،

والمراد بعد تصور الموضوع والمحمول مع ملحقاتهما إلا أنه عبَّر بالجزء عن الكل، واكتفى بذكر الأصل، ويؤيده قولهم في أمثال هذا المقام: بعد تصور الطرفين.

(**قوله: فيصير أعظم من الكل**) أي: من الكل الذي قد كان قبل تورم الجزء.

(**قوله: إلى تأمل زائد**) لا يخفى أنه لا يحتاج إلى الزائد على تصور الطرفين، ولو في دفع المزاحمة بل يكفي تصورهما على وجه التحقيق في ذلك الدفع أيضًا.

(**قوله: فكيف يتصور عاقل بزعم هذا**) فيه: إنه لا استبعاد في ذلك ممن لم يتصور الطرفين بل أمثال ذلك قد كثرت.

ألا يرى أن منهم من قدح في الحسيات كأفلاطون وأرسطو وبطليموس وجالينوس، ومنهم من قدح في البديهيات كما في «المواقف» وشرحه، وقد سبق إنكار السوفسطائية حقائق الأشياء، وليس هذا بأبعد من ذلك.

(**قوله: وإما أن منشأ الزعم... إلخ**) تعريض على الشارح حيث لم يتعرض لكون منشئه عدم تصور معنى الأعظم مع احتماله له أيضًا، وفيه: إنه يمكن جعل كلام الشارح خارجًا مخرج التمثيل؛ أي: لم يتصور معنى الكل والجزء مثلاً على أن كون المنشأ للزعم المذكور عدم تصور معنى الأعظم في غاية البعد، بل الظاهر أن يكون المنشأ عدم تصور معنى الكل.

(**قوله: ولا يجب... إلخ**) كما هو المستفاد من عبارة الشارح.

(**قوله: لا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر**) فيه: إن عدم إمكان ذلك محل مناقشة على أن عدم إمكان ذلك لا ينافي كفاية عدم تصور واحد منهما، وعدم وجوب عدم تصور شيء منهما، والكلام في ذلك، ولعله لهذا بادر إلى العلاوة بقوله: «على أن لحمل العبارة... إلخ».

(**قوله: مساغًا**) فإن الواو الواصلة قد تجيء بمعنى «أو» الفاصلة.

(**قوله: والظاهر أنه**) أي: القائل الزاعم، أو الواهم المزاحم.

(**قوله: في وقت ما**) وهو وقت عدم تورم الجزء.

(قوله: في زمان عظم الجزء) أي: في نفسه بالتورم، أو من نفسه في وقت ما، وهو وقت عدم التورم.

(قوله: إلا كونه معلولاً لها) وأنت خبير بأنه لا معنى لعلم كون الدخان معلولاً للنار عند رؤية النار، بل المعنى علم أن الدخان موجود للنار هناك، فالتقدير: فعلم أن دخانًا موجود لها، وكذا الكلام في قوله: «كما إذا رأى[1] دخانًا فعلم أن له نارًا» أي: فعلم أن نارًا موجودة له هناك، فلا غبار.

(قوله: وإلا لم يكن) أي: وإن لم نقيد الرؤيتان بعدم الرؤيتين.

(قوله: لأن المثال رؤية النار... إلخ) تعليل للنفي في قوله: «ولا حاجة» وأنت خبير بأن ما ذكره ليس إلا عين تقييد الرؤيتين بعدم الرؤيتين، فكيف يدل على عدم الحاجة إلى التقييدين، اللهم إلا أن يراد نفي الحاجة إلى التقييد لفظًا.

* قال ولي الدين: **(قوله: فمن قال... إلخ) هذا رد على المحشي الخيالي.**

(قوله: وإلا فكيف) أي: وإن لم يكن مراد القائل ما قلناه.

(قوله: فوضع كله في وقت ما... إلخ) يعني: إن المراد بالكل في وقت ما: الكل الذي لم يتورم فيه الجزء، والمراد بالكل الذي في زمان عظم الجزء: الكل الذي تورم فيه الجزء، فالحاصل أنه وضع الكل الأول موضع الكل الثاني، ولا شك أن الجزء المتورم أعظم من الكل الذي لم يتورم فيه الجزء، وحل المغالطة: إن الجزء المتورم ليس أعظم من كل الجزء المتورم.

(قوله: موضوع كله) الظاهر موضع كله.

* قال الخيالي: **(قوله: من غير احتياج إلى تفكير)** الأولى أن يقول: «من غير احتياج إلى مطلق السبب» لأن ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج إلى مطلق السبب، وجعله تفسيرًا لأول التوجه لا يلائم تقرير الشارح كما ستعرفه.

---

(١) قوله: كما إذا رأى العقل أو المستدل في الليل مثلاً نارًا قوية مشتعلة فعلم أن لها دخانًا، أو على عدمه، أو من وجود المعلوم أو عدمه على وجود العلة، كما إذا رأى في اليوم دخانًا فعلم أن هناك نارًا، أو على عدمها.

(قوله: فهو ضروري كالعلم... إلخ) الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح أن الضروري في مقابلة الاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الأسباب بالاختيار، ويرد عليه أن المثال المذكور يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور، وأنه يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملاً، فالأولى ما في بعض الشروح من أن البداهة عدم توسط النظر لا أول التوجه، والضروري يقابل الكسبي والاستدلالي، وهما مترادفان.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: والأولى... إلخ)** يعني: إن قوله بأول التوجه يدل على أن المراد ما لا يحتاج إلى سبب أصلاً.

وقوله: «من غير احتياج إلى الفكر» بدل، على أن المراد ما لا يحتاج إلى النظر، فأول تفسير البداهة مناف لآخر، فالأولى أن يقال: «ما لا يحتاج إلى سبب أصلاً» إذ العلم الحاصل بأول التوجه لا يحتاج إلى سبب أصلاً من الأسباب سوى التوجه، وإنما قال: «والأولى» لأنه يمكن أن يقال: إن المراد بالفكر المعنى اللغوي، فالمعنى من غير احتياج إلى ملاحظة أمر آخر من فكر أو إحساس أو حدس أو تجربة.

(قوله: وجعله تفسيرًا لأول... إلخ) يعني: جعل قوله: «من غير احتياج إلى التفكر» تفسيرًا وبيانًا لأول التوجه، فليس المراد بأول التوجه ألا يحتاج إلى شيء أصلاً كما يفهم منه ظاهرًا، بل ألا يحتاج إلى الفكر والترتيب، لا يلائمه تقرير الشارح؛ لأنه يدل على أن المراد بالضروري ما لا يكون لمباشرة الأسباب مدخل في حصوله، حيث فسر الاكتسابي المقابل له بما يكون لمباشرة الأسباب مدخل في حصوله، ولا يصح أن يقال: إن ما حصل من غير فكر ونظر، فهو حاصل بدون مباشرة الأسباب لجواز أن يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلتين باستعمال الحس.

قال بعض الأفاضل: فيه بحث؛ لأن ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن المقسم، فإن كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار.

أقول: هذا مخالف لما مرَّ في وجه حصر الأسباب في الثلاثة من أن الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات مرجع الكل إلى العقل، فإنه

المفضي إلى العلم إما بمجرد الالتفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات، فإنه صريح في أن ما ثبت بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل.

وإنما قال: لا يلائم تقرير الشارح؛ لأنه يلائم ما قرر البعض من أن ما حصل بعد استعمال الحس، فهو حاصل بدون مباشرة الأسباب؛ بمعنى: إن مباشرة الأسباب ليست مستقلاً في حصوله كما لا يخفى.

(قوله: الظاهر من عبارة المصنف... إلخ) يعني: إن الظاهر من مجموع عبارة المصنف، وتقرير الشارح حيث ذكر المصنف الضروري في مقابلة الاكتسابي، وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الأسباب بالاختيار، إن الضروري ها هنا في مقابلة الاكتسابي المفسر بما ذكر معناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الأسباب، وهو الموعود بقوله: «وستعرفه».

(قوله: ويرد... إلخ) أي: يرد على ما هو الظاهر أن المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقًا له بالمعنى المذكور؛ لأن حصوله موقوف على الالتفات المقدور، وتصور الطرفين المقدور؛ لكونه كسبيًا، فلا يصدق عليه أنه حاصل بدون مباشرة الأسباب بالاختيار.

قيل: إن المراد ما لا يكون تحصيله مقدورًا بعد الالتفات، وتصور الطرفين كما يشير إليه تمثيله لمباشرة الأسباب بصرف العقل والنظر في الاستدلاليات، وتقليب الحدقة والإصغاء في الحسيات، ولا يخفى أنه تكلف مع أنه يلزم أن يكون الضروري والكسبي قسمين للتصديق دون التصور، والاصطلاح على خلافه.

(قوله: وأنه يلزم... إلخ) عطف على قوله: «إن المثال المذكور» أي: يرد على ما هو الظاهر أنه يلزم على تقدير أن يكون الضروري ما يكون حاصلاً بدون مباشرة الأسباب، أن يكون حال بعض العلوم من التجربيات والحدسيات متروك البيان، مع أنه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه حصر الأسباب، ضرورة أنه ليس بضروري لعدم حصوله بأول التوجه؛ لتوقفه على الحدس والتجربة، ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال، والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يثبت بالاستدلال.

وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الجلبي: من أنا لا نسلم أن الحدسيات والتجربيات متروك البيان لدخولهما في الكسبي، فإن المراد بالكسبي ما يكون لمباشرة الأسباب مدخل فيه.

ولا شك أن استعمال الحس وتكرار المشاهدة له مدخل فيها على ما بين في محله؛ لأن الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال، كما يدل عليه قول المصنف، وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي، وإن كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلاً بمباشرة سبب من الأسباب. فتأمل.

أقول: ويمكن أن يقال: إن التجربيات والحدسيات داخلة في الضروري؛ لأن حصولها، وإن كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند المشايخ؛ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلهما على ما مرَّ في وجه حصر الأسباب؛ ولذا جعلوهما مما ثبت بالعقل، وإن كان لاستعانة الحدس والتجربة مدخل فيها.

(قوله: فالأولى... إلخ) يعني: إن الأولى أن المراد بالبداهة عدم توسط النظر، فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري، فيشمل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها، ويكون الاستدلالي والاكتسابي مترادفين، وإنما قال: «فالأولى... إلخ» إشارة إلى أن ما ذكره الشارح أيضًا صحيح، ولعل الوجه ما بيناه.

* قال بعض المحققين: **(قوله: ما لا يحتاج إلى النظر)** وإن احتاج إلى شيء آخر من إحساس أو حدس أو تجربة.

(قوله: إلى سبب أصلاً) أي: سوى التوجه.

(قوله: وإنما قال: والأولى... إلخ) يريد بذلك الإجابة عن الاعتراض الذي توجه على المحشي الخيالي بأن مقتضى استدلاله على ادعاء الأولوية فساد عبارة الشارح، ومقتضى التعبير بالأولوية ثبوت أصل الصحة لها.

وحاصل الجواب: إنه إنما عبر بالأولى؛ لأن للشارح أن يمنع صغرى دليل المعترض مستندًا إلى حمل الفكر على المعنى اللغوي، فيندفع تنافي أول عبارته مع آخرها.

(قوله: ما لا يكون لمباشرة الأسباب مدخل في حصوله) فيكون الضروري عبارة عما لا يحتاج إلى سبب من الأسباب سوى التوجه.

(قوله: خارج عن المقسم) يريد القائل بالمقسم: العلم الحاصل بالعقل لا العلم المطلق سواء كان بالخبر الصادق أو الحواس السليمة، وإلا فمداربة العقل في الكل لا ينكرها أحد، فعند تدقيق النظر يرى أن السبب المفضي إلى العلم النفس الناطقة ليس إلا، وأما مسامحات المشايخ فلا اعتداد بها حال التحقيق، وكون العلم الحاصل بالحواس ضروريًا غير خفي على أحد.

(قوله: يلائم ما قرره البعض) أراد به البعض الآتي ذكره في كلام المحشي الخيالي في حاشية قول الشارح ـ رحمه الله ـ ويفسر بما لا يكون تحصيل. . .إلخ حيث يقول: «لكن يرد أن بعضهم أدرج الحسيات. . . إلخ» لكن المراد هناك عدم استقلال القدرة في تحصيله، وهنا عدم استقلال مباشرة الأسباب في حصوله، ومنشؤهما توقف الحسيات على أمور آخر لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سيأتي.

(قوله: من مجموع. . . إلخ) أشار به إلى أنه ليس المراد استقلال شيء من عبارة المصنف، وتقرير الشارح في إفادة الظاهر المذكور بل بعض ذلك الظاهر؛ أعني: قوله: إن الضروري في مقابلة الاكتسابي ظاهر من عبارة المصنف، وبعضه؛ أعني: قوله: بمعنى الحاصل بمباشرة الأسباب بالاختيار من تقرير الشارح.

(قوله: بالاختيار) متعلق بالمباشرة.

(قوله: مع أنه يلزم. . . إلخ) يريد: إن التفات النفس الناطقة نحو المجهول وتصور طرفي الحكم لا يكونان إلا في التصديق، وهو ممنوع، ولئن سلم فالكلام هنا في العلم بأن الكل أعظم من الجزء، وهو تصديق على أنه سيأتي من الشارح الإشارة، ومن المحشي الخيالي التصريح بأن المبحوث عنه هو العلم التصديقي، وأنهما هنا قسمان منه، فكيف يكون خلاف الاصطلاح؟. أفاده مولانا خالد رحمه الله. قال: والقائل المذكور هو غياث الدين.

(قوله: والكسبي من العلم الثابت بالعمل. . . إلخ) المراد بالكسبي هنا:

ذلك، بدليل قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي كما سيصرح به الشارح وفاقًا للخيالي، وهو كالنص على جواب غياث الدين السابق ذكره آنفًا، وإلا فالتصورات النظرية من العلم الكسبي الثابت بالعقل، ولا مدخل فيها للاستدلال، فلا يكون لقوله: «والكسبي من العلم... إلخ» معنى. انتهى خالد.

(قوله: فتأمل) وجه الأمر بالتأمل: إن المفهوم من تفسير الشارح للاكتسابي بما فرع عليه قوله: «فالاكتسابي» أعم من الاستدلالي، خلاف ما قرره السيالكوتي من أن الاكتسابي بمعنى الاستدلالي، نعم هو يتم بناء على ما في بعض الشروح من ترادفهما.

(قوله: ويمكن أن يقال... إلخ) أي: في دفع قول المحشي الخيالي يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل، كالتجربيات والحدسيات مهملاً. أفاده خالد.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: كما ستعرفه)** أي: من تفسير الشارح الاكتسابي بالحاصل بمباشرة الأسباب بالاختيار، وكذا لا يلائم ظاهر قوله: «فإنه بعد تصور معنى الكل والجزء لا يتوقف على شيء» لكن لو لم يجعل تفسيرًا له لكان مستدركًا محضًا، مع أن الظاهر من مقابلتها بما ثبت بالاستدلال كونه مقابلاً للاستدلالي، فيجب أن يكون تفسيرًا له، فليتأمل.

(قوله: ويرد عليه أن المثال... إلخ) أي: فيكون حاصلاً بمباشرة الأسباب بالاختيار خصوصًا فيما إذا كان تصور الطرفين بالكسب، فلا يكون مثالاً للضروري، بل من الاكتسابي، وحينئذٍ اعلم أن الضروري والاكتسابي قسمان من العلم التصديقي كما سيشير إليه، فيكون معنى الضروري حينئذٍ: العلم التصديقي الحاصل من غيره احتياج إلى مباشرة الأسباب بالاختيار، ويكون المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات وتصور الطرفين، كما يشير إليه قوله: «فإنه بعد تصور معنى الكل... إلخ».

ويكون المراد بالاكتسابي: ما يحصل بمباشرة الأسباب بالاختيار بعد الالتفات، وتصور الطرفين كما يشير إليه تمثيله المباشرة بصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات، والإصغاء وتقليب الحدقة، ونحو ذلك في

الحسيات، فلا يرد التوقف على الالتفات وتصور الطرفين، وأما ورود إهمال حال التجربيات والحدسيات فلا شك فيه.

(قوله: وإنه يلزم أن يكون حال بعض... إلخ) إذ على هذا يكون المبين حال ما ثبت بالبداهة بأنه ضروري وحال ما ثبت بالاستدلال بأنه اكتسابي، وأما ما لم يثبت بالبديهة ولا بالاستدلال كالتجربيات والحدسيات فلم يذكر، ولم يبين أنه ضروري أو اكتسابي وإن كان في الواقع من الاكتسابي بهذا المعنى.

وأما إذا كان معنى البديهي: الحاصل بدون توسط النظر، ومعنى الاكتسابي: الحاصل بتوسطه، فلا يكون حال شيء من العلوم الثابتة بالعقل مهملاً بقي فيه أن كون حال ذلك البعض مهملاً إنما لزم من تفسير البديهة بأول التوجه في مقابلة ما ثبت بالاستدلال.

ألا يرى أنه لو جعل الكسبي والاستدلالي مترادفين، وجعل الضروري مقابلاً لهما مع بقاء البداهة بمعنى أول التوجه يلزم الإهمال المذكور، ولهذا لم يكتف بعض الشارحين بذكر ترادف الاستدلالي والكسبي، وكون الضروري مقابلاً لهما، بل تعرض لكون البداهة بمعنى: عدم توسط النظر فيه.

هذا واعلم أن الظاهر من سوق كلام المصنف أن ما ثبت منه بالبديهة ما لا يكون ثبوته بالنظر في الدليل بقرينة المقابلة بما ثبت بالاستدلال، فأولوية ما في بعض الشروح ظاهرة، وما في قول المحشي ـ رحمه الله ـ وهو أن الظاهر من عبارة المصنف أن الضروري في مقابلة الاكتسابي غير خافٍ[١].

(قوله: فالأولى ما في بعض الشروح... إلخ) فيه إشارة إلى أن الإيراد بالمثال مندفع بما ذكرنا، وأما الإيراد بإهمال حال بعض العلم الثابت بالعقل فلا يوجب الخطأ في كلام المصنف، بل ترك الأولى والأليق.

* قال المرعشي: **(قال الخيالي: لأن ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج**

---

(١) أي: غير ظاهر؛ لأن ظهوره من عبارة المصنف ليس بحكم، بل الظاهر من عبارة المصنف ما ذكرناه.

إلى مطلق السبب) لا بد من تخصيص هذا السبب بحيث يخرج عنه الالتفات وتصور الطرفين؛ إذ البديهي الأولى يحتاج إليهما ألبتة كما سيصرح به في الإيراد على المثال؛ لأن المثال من البديهي الأولي، فالمراد من السبب ها هنا ما يكون مؤثرًا في إذعان النسبة الحكمية مثل الدليل النظري والحدس والتجربة والوجدان والمشاهدة والتواتر والقياس الذي لا يغيب عن الذهن في البديهي.

أما الالتفات وتصور الطرفين فهما شرطان لا مؤثران، فيخصص السبب[١] في قوله: «والأولى أن يقول من غير احتياج إلى السبب» بما ذكرنا من التخصيص أيضًا؛ أي: من تفسير الشارح الاكتسابي... إلخ؛ لأنه يقتضي أن يكون الضروري ما لا يكون بمباشرة سبب أصلاً، وكذا البديهي لحمل الضروري عليه.

وكونه تفسيرًا يقتضي ألا يكون أول التوجه ما يخص البديهي الأولى، بل ما يعم سائر البديهيات؛ لأن عدم الاحتياج إلى الفكر أعم من الاحتياج إلى التجربة والحدس وغير ذلك، والبديهي على إطلاقه لا يحمل عليه الضروري المقابل للاكتسابي المفسر بتفسيره، ولم يقل: «يأبى» لاحتمال أن يكون قوله: من غير احتياج تفسيرًا أعم لأول التوجه لمجرد التميز عن الاستدلالي، فالمراد حينئذٍ من أول التوجه ما يخص البديهي الأولى، لكن لما كان الظاهر في التفاسير المساواة لنفي الملائمة.

وربما يوهم كلام الخيالي أنه على تقدير عدم جعله تفسيرًا لأول التوجه، توجد الملائمة بين أول التوجه والتفسير الآتي وليس كذلك؛ لأن ما يحصل بأول التوجه يحتاج إلى الالتفات وتصور الطرفين، فتدبر.

(قوله: وكذا لا يلائم ظاهر قوله... إلخ) لأن هذا علة لمطابقة المثال الممثل به، فيفهم أن مدار المطابقة عدم التوقف على شيء، فيكون الممثل به

---

(١) فيه تعريض بالفاضل الدباغي حيث قال لا أولوية فيه إذ لو قال من غير احتياج إلى السبب لكان منافيًا لقوله وما ثبت منه ولتمثيله بأن الكل أعظم من الجزء إذ هو محتاج إلى العقل وتصور الأعظمية وتوجيهه نحو الطرفين والنسبة انتهى وقد خصصه بعض المحشيين بما عدا العقل لكنه غير كاف.

ما لا يتوقف على شيء، وهو لا يكون في جميع أقسام البديهي بل لو كان[١] لكان في الأولى، والتفسير يوجب العموم لجميع الأقسام، ولم يقل: «يأبى» لما سبق بعينه، وإنما قال: «ظاهر قوله... إلخ» إذ يجوز أن يراد من الشيء الفكر بقرينة التفسير.

(قوله: اعلم أن الضروري والاكتسابي... إلخ) اعلم أن اعتراض الخيالي معارضة لصحة التمثيل به بأنه يتوقف على الالتفات... إلخ، وكل ما كان كذلك فلا يكون مثالاً للضروري، وجواب المحشي منع لكبراها بأنه يجوز أن يكون معنى الضروري والاكتسابي هكذا، فيصح حينئذٍ أن يكون مثالاً للضروري، ثم إن كون الضروري والاكتسابي ها هنا قسمين من العلم التصديقي لا مدخل له في تمام السند، بل السند هو تفسيرهما بما ذكره حتى لو كانا شاملين ها هنا للتصور والتصديق، وفسر التصديق منهما بما ذكره يتم السند أيضًا فبيان كونهما قسمين من التصديق لمجرد تحقيق المقام وبيان الواقع.

ويمكن أن يقال: فيه احتمال آخر، وهو أن يكون الضروري والاكتسابي ها هنا قسمين من التصور فقط، ويمكن تفسير الضروري والاكتسابي حينئذٍ بما يفهم ظاهرًا من عدم الاحتياج إلى شيء أصلاً ولا احتياج إليه، ويمثل للأول بمثل تصورنا بوجودنا وجوعنا وعطشنا، فلا يتمشى حينئذٍ سند المحشي، وهو تفسيره إياهما بما فسره فلا يصح تمثيل المصنف، فبيان كونهما قسمين من التصديق احتراز عنه فهو من تتميم السند على أن السند لا يمكن في صورة كونهما قسمين من مطلق العلم؛ إذ لا بد من تفسير للضرورة حينئذٍ بما يشمل التصور والتصديق، ويفهم منه تفسير للتصديق الضروري يؤدي مؤدى ما ذكره في السند ها هنا وهو غير ممكن وفيه نظر؛ إذ يجوز أن يؤتى بتعريف يشتمل على تقسيم المحدود، فيقال: الضروري علم لا يحتاج إلى سبب أولاً أو بعد الالتفات وتصور الطرفين.

(قوله: ويكون المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات... إلخ) إذ لا يتصور

---

(١) إنما قال لو كان لأنه قد سبق أنه يتوقف أيضًا على الالتفات.

في العلم التصديقي عدم الاحتياج من أول الأمر، فيحمل عليه ليصح التقسيم.

(قوله: كما يشير إليه تمثيله المباشرة... إلخ) وجه الإشارة عدم أخذ الالتفات وتصور الطرفين في التمثيل، فالأولى أن يقول كما يشير إليه قصر التمثيل في صرف العقل والنظر.

فإن قلت: صرف العقل هو الالتفات.

قلت: المراد صرفه إلى جانب المقدمات، فقوله: والنظر في المقدمات عطف تفسير له، والمراد من الالتفات في كلام الخيالي الالتفات إلى نفس القضية.

(قوله: ومعنى الاكتسابي الحاصل... إلخ) يشعر أن للتفسير الاكتسابي دخلاً في لزوم الإهمال، وقوله بُعيد هذا ينافيه حيث قال: بقي فيه أن كون حال البعض مهملاً إنما لزم من تفسير البداهة بأول التوجه... إلخ.

(قوله: بقي فيه أن كون حال ذلك البعض... إلخ) حاصل هذا الاعتراض أن الخيالي جعل منشأ السؤال الأول منشأ للسؤال الثاني أيضًا، حيث أورده عقيبه عطفًا عليه مع أن منشأه غير ذلك.

(قوله: وما في قول المحشي ـ رحمه الله ـ وهو من أن الظاهر... إلخ) فيه: إن مراده ظهوره من مجموعهما من حيث المجموع لا من كل واحد منهما.

* قال شجاع الدين: **(قوله: لأن ما يحصل بأول التوجه)** قال بعض الأفاضل: كأن قوله: «بأول التوجه» بالنظر إلى المعنى اللغوي للفظ البديهي، وقوله: «من غير احتياج إلى فكر» بالنظر إلى المعنى الاصطلاحي له.

(قوله: لا يحتاج إلى مطلق السبب) فيه أنهم جعلوا العقل سببًا في الوجدانيات وغيرها، وكلام المصنف صريح في أن البديهيات العقلية حاصلة بسبب العقل، فلا معنى لقوله: «إن ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج إلى مطلق السبب» فلو لم يفيد أول التوجه بعدم الاحتياج إلى الفكر تخرج الوجدانيات عن البديهي، فتعين أن قول الشارح: «من غير احتياج إلى الفكر» تفسير لأول التوجه، وإنما الفساد في تفسيره الاكتسابي بالحاصل بمباشرة الأسباب، والواجب بالحاصل بالفكر والنظر.

(قوله: لا يلائم تقرير الشارح) فإن الظاهر من تقرير الشارح أن الضروري مقابل للاكتسابي بمعنى: الحاصل بمباشرة الأسباب بالاختيار، وإن المراد به ما يحصل بدون مباشرة الأسباب، فلا يناسب جعل قوله: «من غير احتياج إلى الفكر» تفسيرًا لأول التوجه، بل المناسب أن يفسره بعدم الاحتياج إلى السبب.

(قوله: كما ستعرفه) عقيبه من قوله: «الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح... إلخ».

(قوله: إن المثال) وهو قولنا: «كل شيء أعظم من جزئه».

(قوله: يتوقف... إلخ) فلا يكون مثالاً للضروري المقابل للاكتسابي.

(قوله: على الالتفات المقدور) أي: الحاصل بالقدرة والاختيار، وهي كذلك في قوله: «وتصور الطرفين المقدور» أي: الحاصل بالقدرة والاختيار.

(قوله: مهملاً) أي: غير معلوم؛ لأنهما لا يدخلان فيما ثبت بالبديهة؛ إذ لا يحصلان بأول التوجه ولا فيما ثبت بالاستدلال؛ لأنهما لا يحصلان بالنظر في الدليل، وفيه أن الشارح أردف قوله: «بأول التوجه» بقوله: «من غير احتياج إلى الفكر» فحينئذٍ تدخل التجريبيات والحدسيات فيما ثبت بالبديهة، فلا يكون حالهما مهملاً.

* قال محمد الشريف: **(قال الشارح: أي: من العلم الثابت بالعقل)** يعني: إن «من» بيانية أو تبعيضية، والضمير راجع إلى العلم لا ابتدائية، ويمكن أن تكون ابتدائية متعلقة بـ«ثبت» باعتبار تضمنه نشأ، أو يكون ظرفًا لغوًا حالاً من المستكن في «ثبت» أو يكون متعلقًا بثبت بدون التضمين، فإن «ثبت» بمعنى: حصل، يصح أن يستعمل بـ«من» كما يستعمل حصل، ويقال: ما حصل من الدليل وثبت منه.

(قال الشارح: أي: بأول التوجه) إنما فسره به احترازًا عن كون الحمل لغوًا؛ أي: ليس المراد من البداهة المعنى الاصطلاحي، بل المعنى اللغوي، وقوله: «من غير احتياج» إشارة إلى إدخال جميع الضروريات في المعنى اللغوي، فكان ما لا يحصل بالنظر حاصلاً بأول التوجه، وما يقال لو لم يفسر بالمعنى اللغوي لا يلزم كون الحمل لغوًا، فإن حاصل المعنى حينئذٍ أن يقال:

وما ثبت منه بالبداهة؛ أي: بدون النظر والفكر يقال له: ضروري، فهو بعيد، فإن المراد بيان الإطلاق والاصطلاح، فالمراد من الضروري ما لا يحتاج إلى نظر وفكر لا ما ذكره المحشي واعترض عليه بوجوه: الأول: إن الضروري لا يحسن مقابلته بالاكتسابي الحاصل بمباشرة الأسباب.

(**قوله: فالأولى ما في بعض الشروح... إلخ**) والمحشي لما لم يطلع على ما قصده الشارح من الاحتراز عن لزوم اللغو في كلا الموضعين بناء على المعنى اللائق المناسب بالمقام جعل ما صحة له أولى، وإنما قلنا: لا يصح المعنى، أما في الأول: فلأن المعنى حينئذٍ يكون: وما ثبت بالبداهة فهو بديهي، وأما في الثاني: فيكون المعنى: وما ثبت بالاستدلال فهو استدلالي، ولا يخفى فساده وكونه عبثًا وضائعًا غير مناسب لحال عاقل فضلاً عن حال فاضل.

* **قال الشارح: [(فهو اكتسابي) أي: حاصل بالكسب، وهو مباشرة الأسباب بالاختيار، كصرف العقل، والنظر في المقدمات في الاستدلاليات، والإصغاء، وتقليب الحدقة، ونحو ذلك في الحسيات، فالاكتسابي أعم من الاستدلالي؛ لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل، فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس، كالإبصار الحاصل بالقصد والاختيار].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: أي: حاصل بالكسب**) لا خفاء في أن ما مرَّ من تفسير البداهة بقولهك «من غير احتياج إلى الفكر»[(١)]، والحكم على ما ثبت بالبداهة بالمعنى المذكور مطلقًا بأنه ضروري يقتضي أن يفسر الاكتسابي بالحاصل بالنظر والفكر، ويراد بالضروري ما يقابل الاستدلالي.

(**قوله: والنظر في المقدمات**) عطف تفسيري للصرف.

(**قوله: فالاكتسابي أعم**) مطلقًا؛ أي: بحسب الصدق والحمل، وعند بعض المحققين أعم منه بحسب المفهوم، وأما بحسب الصدق فمتلازمان بالاتفاق.

---

(١) على وجه كلي كما يستدعيه العديل؛ أي: الحكم بالاكتسابي على ما ثبت بالاستدلال.

* قال العصام: **(قوله وهو مباشرة الأسباب بالاختيار كصرف العقل)** يراد به جعل العقل متوجهًا إلى ما قصد العلم به فارغًا عن الغير، فقوله: «والنظر في المقدمات» ليس عطف تفسير كما توهم، بل هو ضم سبب آخر بالاختيار إلى صرف العقل، كالإصغاء وتقليب الحدقة، وصرف العقل تصريح بما علم ضمنًا وإلا فهو لا يكون بالاختيار يرشدك إليه قوله فيما بعد: «وهو مباشرة الأسباب»، والأظهر أن التقييد بالاختيار مشترك بين الكل، وربما يتوهم أن تقييد مباشرة الأسباب بقوله: بالاختيار يراد فيما بعد ترك اعتمادًا على معرفته سابقًا.

يقال: أراد مباشرة الأسباب في الجملة بالاختيار، فإنه يكفي ذلك وإن كان مباشرة البعض بلا واسطة اختيار، وفيه مخالفة صاحب الموقف حيث اشترط مباشرة جميع الأسباب بالاختيار، ومن هنا جعل جميع الحسيات ضرورية، بخلاف الشارح حيث جعل الأبصار مثلاً كسبيًا، ويمكن أن يكون مبنى الخلاف أن القول بوجود أسباب في الحسيات لا يعرف متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب «المواقف» قول بلا دليل، بل أخفى من القول بوجود الحواس الباطنة، فهو بالإنكار أحق من الحواس الباطنة، فالقول بها لا يوافق مسلك المتكلمين، على أن الحكم بأن في الحس أمورًا لا تعلم متى حصلت؟ وكيف حصلت دون النظري تحكم؟.

بقي أنه قال صاحب «المواقف»: إن النظري يلازم الكسبي بالاتفاق، وكون النظري أخص إنما هو بحسب المفهوم بناء على جواز طريق اختياري سوى النظر، وأما بحسب الواقع فلا طريق اختياريًا سوى النظر؛ لأن الإلهام والتعليم غير اختياريين، والتصفية قلما تفي بها طاقة البشر، والحس لا يكفي في الحسيات على ما عرفت بأن تم ما ذكره من تحقيق المذهب، فلا يتم ما ذكره الشارح وينهدم بالكلية.

* قال الكفوي: **(قوله: يراد به)** أي: بصرف العقل.

(قوله: كما توهم) المتوهم هو المحشي القزويني.

(قوله: لا يكون بالاختيار) الصواب: «إلا بالاختيار»، فلفظ «إلا» سقط من قلم الناسخ.

(قوله: وربما يتوهم) المتوهم هو المحشي القزويني حيث قال ها هنا: قوله بالاختيار تصريح بما علم ضمنًا؛ لأن المباشرة هو الكسب، وذلك لا يكون إلا مع الاختيار.

ثم قال عند قوله: «وهو مباشرة الأسباب»: صريح في أن المباشرة لا تنفك عن الاختيار. انتهى.

(قوله: فإنه يكفي ذلك) أي: يكفي في الكسب[1] عند الشارح كون مباشرة الأسباب في الجملة بالاختيار، ولا يشترط كون مباشرة جميع الأسباب بالاختيار.

(قوله: وفيه) أي: فيما ذهب إليه الشارح مخالفة صاحب «المواقف».

(قوله: ومن ها هنا) أي: من أجل أن صاحب «المواقف» اشترط مباشرة جميع الأسباب بالاختيار جعل جميع الحسيات ضرورية لا كسبية، بناءً على أن الحسيات عنده لا تحصل بمجرد الإحساس المقدور، بل تتوقف على أمور أخرى غير مقدورة لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت، كما صرح به في «المواقف».

(قوله: قول بلا دليل) إذ لا دليل على توقف الحسيات على غير الإحساس فضلاً عن توقفها على أمور غير مقدورة لنا، بل لا يصح الحكم على ما لم يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت بالوجود والتوقف وعدم المقدورية؟

قال الطرسون زاده: مبنى القول المذكور جعل المقدور ما يحصل بالقدرة

---

(١) من يرى أن الكسب لا يمكن إلا بالنظر؛ لأنه لا طريق لنا إلى العلم مقدورًا سواه، فإن الإلهام والتعليم ليس مقدورين لنا بلا شبهة، وكذلك التصفية لاحتياجها إلى مجاهدات قلما يفي بها مزاج، ولا معنى لكون العلم مقدورًا كسبيا سوى أن طريقه مقدور، فهو ـ أي: النظري ـ عنده الكسبي، وتعريفهما متلازمان، فإن كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح، وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا، ومن يرى جواز الكسب بغيره بناه على أنه يجوز أن يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وإن لم نطلع عليه جعله أخص بحسب المفهوم من الكسبي، لكنه ـ أي: النظري ـ يلازمه؛ أي: الكسبي عادة اتفاقًا من الفريقين. «شرح المواقف».

فقط من غير انضمام أمر غير مقدور إليها، وذلك يقتضي ألا يكون علم مقدورًا للمخلوق أصلاً؛ فإنه يتوقف على خلقه تعالى وإرادته وتجدد الزمان وغير ذلك من الأمور الغير المقدورة للمخلوق.

(قوله: دون النظري تحكم) وما قال السيالكوتي: من أن القول بها في النظري مخالف لصريح العقل، وإلا لجاز أن تكون البديهيات الأولية أيضًا موقوفة على أمور لا تعلمها، ليس بشيء، بل نقول: القول بها في الحسيات أيضًا مخالف لصريح العقل، وإلا لجاز أن تكون الأوليات أيضًا، كذلك فالجواب هو الجواب.

* قال ولي الدين: **(قوله: بالاختيار)** الصواب إلا بالاختيار، فلفظ «إلا» سقط من قلم الناسخ.

* قال محمد الشريف: **(قال الشارح: فالاكتسابي أعم من الاستدلالي)** أي: فلا يلزم اللغو إشارة إلى ما قصده.

*** قال الشارح: [وأما الضروري: فقد يقال في مقابلة الاكتسابي، ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورًا للمخلوق، وقد يقال في مقابلة الاستدلالي، ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل، فمن ها هنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيًا؛ أي: حاصلاً بمباشرة الأسباب بالاختيار، وبعضهم ضروريًّا؛ أي: حاصلاً بدون الاستدلال، فظهر أنه لا تناقض في كلام صاحب «البداية» حيث قال: إن العلم الحادث نوعان: ضروري: وهو ما يحدثه الله في نفس العبد من غير كسبه واختياره، كالعلم بوجوده وتغير أحواله. واكتسابي: وهو ما يحدثه الله فيه بواسطة كسب العبد، وهو مباشرة أسبابه، وأسبابه ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، ونظر العقل، ثم قال: والحاصل من نظر العقل نوعان: ضروري: يحصل بأول النظر من غير تفكر، كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء .واستدلالي: يحتاج فيه إلى نوع تفكر، كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فقد يقال في مقابلة الاكتسابي)** كما وقع في عبارة الكتاب.

(قوله: ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورًا للمخلوق[١]) قال الفاضل المحشي: كلمة «ما» عبارة عن العلم الحاصل بقرينة أنه قسم من أقسام العلم الحادث، فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب تعالى ضروريًا. تمّ كلامه.

والظاهر أن الحصول معتبر في ماهية العلم، فلا حاجة إلى التقييد بالحاصل[٢]، وإطلاق العلم على غير الحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شأنه أن يحصل، وأيضًا قد يناقش فيه بأن مثل هذه القرينة في باب التعريف غير مقبولة.

وقد يقال: إن الضروري بمعنى عدم التوقف على النظر[٣] يصدق على علمه تعالى، فاختصاص الضروري، وجعله من أقسام العلم الحادث ليس بجيد[٤] إلا أن يجعل التقابل بين الضروري والنظري تقابل العدم والملكة دون الإيجاب والسلب.

أو يقال: إن الضروري يوهم الحدوث، ولهذا لا يوصف علمه تعالى به.

قال الفاضل المحشي: لكن يرد عليه أن بعضهم أدرج الحسيات في هذا التفسير لتوقفها على أمور غير مقدورة؛ إذ لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت، فكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسيم له.

---

(١) مما يليق أن يشار إليه هاهنا هو أنه ـ قُدس سره ـ قال في «شرح المواقف»: وما لا يكون تحصيله مقدورًا لا يمكن الانفكاك عنه.

أقول: إن الملازمة في حيز المنع لجواز توفق الشيء على أشياء متعددة بعضها مقدور كالإحساس، وبعضها غير مقدور فيصدق عليه أن تحصيله غير مقدور، وإن كان تركه مقدورًا بترك الأسباب المقدورة، فإذن انفكاكه لعدم مباشرة الأسباب المقدورة من أول الأمر.

(٢) أيضًا إن اعتبار قيد الحصول مغنٍ عن اعتبار العلم بأن يقال: إن قيد الحصول مراد ههنا بالقرينة المذكورة.

(٣) الاستعداد المعتبر فيه قد يكون بحسب الجنس كعدم البصر بالنسبة إلى العقرب، وعدم النظر من هذا القبيل، فلا يشمل علمه تعالى؛ إذ لا تجانس بينه وبين علمنا، وفيه تأمل.

(٤) قد يقال: إن كلاً من الضروري والنظري لا يخلو عن إيهام الحدوث ولهذا لا يوصف علمه تعالى بهما.

وجوابه: إن الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة، وذلك البعض حمله على نفي استقلال القدرة. تمَّ كلامه.

ولا خفاء في أن المتبادر من القدرة عند إطلاقها هي القدرة التامة، وحمل اللفظ في التعريفات على المتبادر واجب عند انتفاء القرينة الواضحة، وقد يمنع التبادر.

وأيضًا يقال: إن ما هو المتبادر خلاف المذهب.

ولو قيل: إن المراد استقلال القدرة بطريق العادة؛ بمعنى أن تكون قدرتنا كافية في تحصيله عادةً، وذلك ليس خلاف المذهب.

قلنا: إن الكسبي قد يتوقف على أشياء ضرورية كالمبادئ الضرورية، فلا تكفي قدرتنا تحصيله أيضًا عادةً إلا أن يقال: إن العبرة بالأمور القريبة، وأيضًا إن مثل ما قيل في الحسيات محتمل في الاكتسابي والنظري أيضًا، وعدم العلم بالأمر لا يستلزم العلم بعدمه، فلا قطع بكفاية قدرتنا في تحصيل النظريات والكسبيات.

وأيضًا ما ذكره البعض في بيان توقف الحسيات على الأمور الغير المقدورة من قوله: «إذ لا نعلم ما هي.... إلخ» لا يفيد ما ادعاه؛ إذ عدم العلم[1] لما ومتى، وكيف لا يفيد الحكم بكون تلك الأمور الغير المقدورة موقوفًا عليها[2]، والحق أن أمر التوقف على الأمور الغير المقدورة غير معلوم في الحسيات، كما أنه غير معلوم في النظريات والكسبيات، بل هو مجرد احتمال والحكم بالتوقف في أحدهما دون الآخر تحكم بحت[3]، ولهذا لم يلتفت إليه الشارح، ولم يدرج الحسيات في هذا التفسير، تأمل.

(قوله: فمن هاهنا جعل.... إلخ) أي: من إطلاق الضروري تارة في مقابلة الاكتسابي، وتفسيره بما لا يكون تحصيله مقدورًا للمخلوق، وأخرى في

---

(١) فيه: إن عدم العلم ليس من الحسيات.

(٢) فيه: إن عدم العلم لعدم العلم بالخصوصيات.

(٣) بالجملة: إن هذا من قبيل الحكم بالأمر المجهول المتساوي الطرفين.

مقابلة الاستدلالي، وتفسيره بما لا يحتاج في حصوله إلى نظر وفكر، وأنت خبير بأنه يحتمل أن يكون المنشأ هو القول بتوقف الحسيات على الأمور الغير المقدورة كما قال البعض، وبعدمه كما هو الظاهر المشهور دون الإطلاق تارة في مقابلة الاكتسابي، والأخرى في مقابلة الاستدلالي، فالحصر المستفاد من تقديم الجار في حيز المنع كما لا يخفى، تدبر.

(قوله: بالاختيار) تصريح بما علم ضمنًا؛ لأن المباشرة هو الكسب، وذلك لا يكون إلا مع الاختيار.

(قوله: فظهر أنه لا تناقض..... إلخ) توجيه التناقض أنه جعل الضروري في مقابلة الكسبي، وفسره بما يحدث في النفس بلا كسب واختيار، وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي، ثم قسَّمه إلى ضروري واستدلالي، فجعل قسم الشيء قسيمًا له، وحاصل الدفع: إن القسيم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي.

ولك أن تقول أن الاستدلالي أخص من الكسبي مطلقًا، ونقيض الأخص المطلق أعم مطلقًا من نقيض الأعم المطلق، فإذا كان ما يقابل الاستدلالي قسمًا من الاكتسابي يستلزم كون ما يقابل الاكتسابي قسمًا منه؛ لأن الأعم المطلق إذا كان قسمًا من الشيء، يوجب كون الأخص قسمًا منه بناءً على أن القسم أخص مطلقًا من المقسم، ولا مخلص عنه إلا أن يقال: إنه يجوز أن يكون بين المقسم والأقسام عموم من وجه، أو يجعل الضروري المقابل للاستدلالي قيد القسم.

قال الفاضل المحشي: وليت شعري كيف يتخيل التناقض ابتداء، وقد مرَّ أن العلم لا يكون إلا بالأسباب، وصاحب «البداية»[1] جعل الكسبي ما يكون بمباشرة الأسباب، ثم قسَّم مطلق الأسباب إلى ثلاثة، ثم قسَّم ما هو سبب خاص؛ أعني: نظر العقل إلى الضروري والاستدلالي، فليس المقسم الأسباب

---

(١) أيضًا فسر صاحب «البداية» كلاً من الضروري والاكتسابي بمعنى مغاير لمعنى الآخر، فلا مجال لتوهم التناقض، وكون مشاكلة اللفظ منشأ التوهم بعيد، فتأمل.

المباشرة[١] حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلاً بسبب مباشرة[٢]، فيتناقض ولو سلم، فيجوز أن يكون بين المقسم والأقسام عموم من وجه، فيكون نظر العقل أعم من وجه من السبب المباشر، والمقسم هو الحاصل بالأعم فلا تناقض أصلاً. تمَّ كلامه.

ولك أن تقول: إن وجه التخيل هو أنه جعل الضروري ابتداء قسيمًا للاكتسابي غير متناول للاختياري، وجعله ثانيًا متناولاً للاختياري في الجملة حيث حصر الحاصل من نظر العقل في الضروري والاستدلالي، وأدرج ما عدا الاستدلالي في الضروري كالحدسيات والتجربيات والحسيات، فكأنه قال: لا شيء من الضروري باختياري، وبعض الضروري اختياري.

(**قوله: كالعلم بوجوده**) يدل على زيادة الوجود، وهو خلاف مذهب الأشعري.

(**قوله: وهو مباشرة... إلخ**) أي: الكسب مباشرة أسباب العلم صريح في أن المباشرة لا تنفك عن الاختيار كما أشرنا إليه آنفًا.

(**قوله: وأسبابه**) أي: العلم ورجع الضمير إلى الكسب تكلف.

(**قوله: ونظر العقل**) الظاهر أن يقال: «والعقل» كما قال المصنف.

(**قوله: إلى نوع تفكر**) الأولى الاقتصار على ذكر تفكر، وترك لفظ «نوع» كما تقتضيه المقابلة.

* قال العصام: (**قوله: وقد يقال في مقابلة الاستدلالي**) يعني: لا لخصوصه، بل لكونه نظريًا؛ إذ الضروري بهذا المعنى مقابل للنظري لا لخصوص الاستدلالي.

(**قوله: فمن ها هنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيًّا**) يمكن أن يكون مبنى الجعل اكتسابيًا إنكار أمور لا تعرف متى حصلت؟ وكيف حصلت؟ ومبنى جعله ضروريًا الاعتراف بها، وأن يكون المبنى

---

(١) بناءً على حسن الظن في شأن صاحب «البداية».

(٢) على التوصيف والتأنيث بتأويل السبب بالعلة.

الاكتفاء بالاختيار في بعض الأسباب وعدمه، والتزام الاختيار في الجميع.

(قوله: فظهر ألا تناقض في كلام صاحب «البداية») قيل: وجه التناقض: أنه جعل ما ينظر العقل من قسم الاكتسابي، ثم قسمه إلى الضروري فجعل بعضه ضروريًا، وجعل بعض ما ينظر العقل ضروريًا وبعضه ليس ضروريًا، واستبعد توهم التناقض بأن قسم الاكتسابي ما هو بمباشرة النظر، أو المنقسم إلى الضروري الحاصل بنظر العقل، والثاني أعم من الأول، ويبعده أيضًا أنه لما فسر الضروري في الموضعين بمعنيين لم يبقَ للتناقض مجال.

فنقول: وجه التناقض تفسير الضروري بمفهومين متخالفين يقتضي أحدهما سلب الضرورية عن بعض ما أوجب الآخر ضروريته، ولا دفع له سوى ما ذكره الشارح من أن للضروري معنيين: هذا والتقسيم الحاصر في الضروري، والاستدلالي للعلم بمعنى اليقين لا العلم مطلقًا؛ لبقاء التصور النظري واسطة، إلا أن يراد بالاستدلال الاستدلالي ونحوه، تأمل.

والمراد بأول النظر: ما فسره قوله: «من غير تفكر» فلا يخرج عن تفسير الضروري غير الأوليات، ولا يقدح في التقسيم.

* قال الكفوي: **(قوله: لا لخصوصه)** أي: لا لخصوص الاستدلالي.

(قوله: يمكن أن يكون مبنى الجعل... إلخ) هذان المبنيان واضحان بالنسبة إلى جاعلين مختلفين، لكنهما لا يصحان بالنسبة إلى جاعل واحد كصاحب «البداية»، فلا يصلحان لدفع التناقض في كلام صاحب «البداية» وغرض الشارح ذلك؛ ولذا لم يتعرض لهما، ولعل التصدير بالإمكان إشارة إلى هذا فافهم[1].

(قوله: ومبنى جعله) أي: جعل العلم الحاصل بالحواس والظاهر، ومبنى الجعل كما في قرينه السابق.

---

(١) إشارة إلى أنه يندفع بهذا التقدير ما قيل: الحصر المستفاد من تقديم الجار في قول الشارح: «ومن ها هنا تبديل... إلخ» في حيز المنع؛ لاحتمال أن يكون المنشأ الإنكار والاعتراف المذكورين، فتدبر.

(قوله: الاكتفاء بالاختيار في بعض الأسباب) هذا مبنى الجعل اكتسابيًّا، وقوله: «والتزام الاختيار في الجميع» مبنى الجعل ضروريًّا.

(قوله: وعدمه) بالجر عطف على الاختيار؛ أي: وعدم الاختيار في بعض آخر.

(قوله: من قسم الاكتسابي) حيث فسر الاكتسابي بما يحدثه الله تعالى بواسطة الكسب، وجعل الكسب عبارة عن مباشرة الأسباب، وقسم الأسباب إلى نظر العقل وإلى غيره، فلزم من ذلك أن يكون ما ينظر العقل قسما من أقسام الاكتسابي.

(قوله: ثم قسمه) أي: قسم ما ينظر العقل حيث قال: «والحاصل من نظر العقل نوعان: ضروري... إلخ».

(قوله: فجعل بعضه) أي: بعض ما بنظر العقل.

(قوله: وبعضه ليس ضروريًّا) لا يخفى أن هذا لا يتفرع على ما ذكره، فلا بد أن يقال: إنه جعل الضروري في مقابلة الاكتسابي وجعل ما بنظر العقل... إلخ، كما قال القائل: «المنقول عنه» وهو المحشي الخيالي.

(قوله: تفسير الضروري) حيث قال: أولاً: وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره، وقال: ثانيًا هو ما يحصل بأول النظر من غير تفكر، فالأول يقتضي سلب الضروري عما يحصل بالحدس والتجربة مثلاً، والثاني يوجب ضروريته، فيلزم من هذا أن الحاصل بالحدس والتجربة مثلاً ضرورة وليس بضروري، وهل هذا إلا تناقض.

(قوله: تأمل) لعله إشارة إلى ما سبق مثله، وهو احتمال أن يكون صاحب البداية منكرًا لجريان النظر في التصور كالإمام الرازي، فحينئذ يكون التقسيم حاصرًا بالنسبة إلى العلم مطلقًا عنده، لكن ذلك الاحتمال بعيد عن الاعتبار.

(قوله: فلا يخرج عن تفسير الضروري غير الأوليات) هذا منافٍ لما سبق منه من أن غير الأوليات ما عدا قضايا قياساتها معها مما يتعلق بما سوى

العقل، فهو خارج عن المقسم[1]، فكيف يكون غير خارج عن تفسير القسم.

* قال ولي الدين: **(قوله: قيل... إلخ) قائله المحشي الخيالي، وكذا المستبعد.**

(قوله: سوى ما ذكره) أي: بقوله: «أي ممكن».

* قال الخيالي: **(قوله: ويفسر بما لا يكون تحصيله... إلخ)** كلمة «ما» عبارة عن العلم الحاصل بقرينة أنه قسم من أقسام العلم الحادث، فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريًا، لكن يرد عليه أن بعضهم أدرج الحسيات في هذا التفسير؛ لتوقفها على أمور غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسيم له؟

وجوابه: إن الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة، وذلك البعض حمله على نفي استقلال القدرة ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [البقرة:١٤٨].

(قوله: وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر... إلخ) يشير إلى أن الكلام في العلم التصديقي، وأنهما قسمان منه.

(قوله: فظهر أنه لا تناقض... .إلخ) وجه التناقض: إنه جعل الضروري في مقابلة الكسبي، وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي، ثم قسمه إلى الضروري والاستدلالي، فكان قسيم الشيء قسمًا منه.

وحاصل الدفع: إن القسيم ما يقابل الاكتسابي، والقسم ما يقابل الاستدلالي، هذا وليت شعري كيف يتخيل التناقض ابتداء وقد مرَّ أن العلم لا يكون إلا بالأسباب؟!

وصاحب «البداية» جعل الكسبي ما يكون بمباشرة الأسباب، ثم قسم مطلق الأسباب إلى ثلاثة، ثم قسم ما هو بسبب خاص؛ أعني: نظر العقل إلى الضروري والاستدلالي، فليس المقسم الأسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلاً بسبب المباشرة فيتناقض، ولو سلم فيجوز أن يكون بين القسم والأقسام عموم من وجه، فيكون نظر العقل أعم من وجه من السبب

---

(١) هو هنا الحاصل من نظر العقل.

المباشر، والمقسم هو الحاصل بالأعم فلا تناقض أصلاً، نعم يرد على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات والتجربيات فيحتاج إلى جعل قوله: «من غير فكر» تفسيرًا لقوله: «بأول نظر» فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: كلمة «ما» عبارة... إلخ)** يعني: إن المراد العلم الحاصل بقرينة أن العلم الضروري من أقسام العلم الحادث، والحدوث يستلزم الحصول لا ما يعم الحاصل، وما من شأنه الحصول، وإن لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب، فإنه وإن كان يصدق عليه أنه علم من شأنه الحصول، وليس تحصيله مقدورًا للبشر على ما هو مذهب أهل الحق من أن العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الأسباب؛ بمعنى: إنه لم تجرِ عادته تعالى بخلقه بعد استعمال أسباب العلم، لا أن حقيقته ليس بحاصل بالفعل.

فمن قال: إن النقض بالعلم بحقيقة الواجب، إنما يرد على مذهب من قال: إنه يمتنع العلم بحقيقة الواجب لم يأتِ بشيء؛ لأن القائل بامتناع العلم بحقيقة الواجب الحكماء، ونبذ من المتأخرين، والمعرفون بهذا التعريف جمهور المتكلمين.

قال بعض الفضلاء: الحصول معتبر في ماهية العلم، ولا حاجة إلى التقييد بالحاصل، وإطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شأنه أن يحصل. انتهى.

أقول: اعتبار الحصول في ماهية العلم إنما يظهر على ما عرفه الحكماء من أنه الصورة الحاصلة، وأما على ما عرفه المتكلمون من أنه صفة توجب تمييزًا أو ينكشف به... إلخ، فغير ظاهر لجواز أن يكون تلك الصفة حاصلة أو غير حاصلة، وعلى تقدير التسليم فإطلاق العلم على ما من شأنه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم، فيجوز أن يكون التقييد لدفع ذلك الإيهام، وأما أن حقيقة الواجب ليس من شأنه الحصول، فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به في «شرح المواقف».

(قوله: لكن يرد... إلخ) يعني: إن «شارح المواقف» عرف الضروري بما

عرفه الشارح وأدرج الحسيات فيه، وبيَّن وجه الاندراج بأن الحسيات ليست حاصلة بمجرد الإحساس المقدور لنا، وإلا لحصل الجزم في جميع المواد مع تخلفه في وجدان الصفراوي السُّكَّر مُر، أو رؤية الأحول الواحد اثنين ونحو ذلك، بل لا بد في حصولها مع الإحساس من أمور أخر يضطر العقل إلى الجزم، بسبب تحقق تلك الأمور في بعض المواضع دون بعض، وتلك الأمور غير مقدورة لنا؛ إذ لا نعلم تفاصيلها ولا زمان حصولها، أحصلت قبل الإحساس أو مع الإحساس؟ ولا كيفية حصولها، فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات، فإنها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا، وليس لأمر آخر مدخل فيها.

والقول بأنه يجوز ها هنا أن تكون أمور يتوقف عليها حصول الجزم، ولا لعلمها مفصلة مخالف لصريح العقل، وإلا لجاز أن يكون البديهيات الأولية أيضًا موقوفة على أمور لا نعلمها، وفيما قررنا لك إشارة إلى دفع شبهة أوردت في هذا المقام تركناها صونًا عن إطالة المرام.

(قوله: وجوابه: إن الشارح حمل التعريف... إلخ) حاصله: إن من أدرج الحسيات في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله، والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه، فيدخل الحسيات في الضروري؛ لتوقفها على أمور غير مقدورة كما مرَّ، ومن أدرج الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل في حصوله، والضروري بما لا يكون كذلك، فتدخل الحسيات في الكسبي لحصولها بالإحساس المقدور.

فإن قيل: كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف المذهب، وأن النظريات قد تتوقف على مبادئ ضرورية، فلا تكون القدرة مستقلة في حصولها لتوقفها على المبادئ الغير المقدورة.

قيل: المراد بالاستقلال الاستقلال عادة؛ بمعنى: إن الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة، والضروري ليس كذلك، وعن الثاني أن اللازم مما ذكر أن تكون الأمور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة، لا أن يكون نفس العلم به غير مقدور.

(قوله: وجه التناقض... إلخ) حاصله: إن جعل الضروري أولاً مقابلاً للكسبي، ثم جعل قسمًا من قسيمه؛ أعني: الحاصل بنظر العقل، فيلزم كون قسيم الشيء قسمًا من قسيمه، وهو يستلزم التناقض؛ إذ يستفاد من الأول أن الضروري ليس باكتسابي، ومن الثاني أنه اكتسابي، وحاصل الدفع: منع لزوم ما ذكر للتغاير بين القسيم والقسم.

(قوله: وليت شعري... إلخ) يعني: إن دفع التناقض فرع نحيله، وها هنا لا يتخيل التناقض، وإن جعل الضروري لمعنى واحد وهو ما يقابل الاكتسابي؛ لأنه إنما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية أن الحاصل بنظر العقل المنقسم إلى الضروري والاستدلالي قسم من المقابل له، وليس كذلك؛ لأنه قد مرَّ أنه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضروريًا أو نظريًا بدون سبب من الأسباب.

وصاحب «البداية» قسَّم العلم الحاصل بسبب من الأسباب إلى ما يحدثه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره، وصرف أسبابه وإلى ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف الأسباب، ثم قسم مطلق الأسباب الشاملة للأسباب المباشرة، وغيرها المتحققة في الضروري والاستدلالي على ما هو الظاهر من قوله: وأسبابه؛ أي: وأسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها إلى ثلاثة أقسام.

ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها، وهو نظر العقل؛ أي: توجهه وملاحظته إلى الضروري والاستدلالي، ولا شك أنه لا يلزم من ذلك كون قسيم الشيء قسمًا منه؛ إذ ليس نظر العقل من الأسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علمًا حاصلاً بسبب المباشرة، فيكون داخلاً في الكسبي ويكون الضروري قسمًا منه فيلزم التناقض، بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون على وجه المباشرة كما في الوجدانيات، كالعلم بوجوده وتغير أحواله فإنها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة للعبد، أو يكون على وجه المباشرة كما في النظريات والبديهيات التي سوى الوجدانيات، فإنها حاصلة بملاحظة العقل التي هي حاصلة بالقصد والاختيار، فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضروريًا، وما حصل منه بالمباشرة يكون نظريًا بالمعنيين المذكورين أولاً، هذا نهاية تحرير كلام المحشي .

(قوله: ولو سلم فيجوز... إلخ) أي: ولو سلم أن المقسم هو الأسباب المباشرة، لكنه يجوز أن يكون بين المقسم والقيود التي حصلت الأقسام المختلفة بسببها عموم من وجه، فيجوز أن يكون نظر العقل الذي لأجل تقييد السبب المباشر به حصل منه قسم أعم من وجه من السبب المباشر، فإن نظر العقل متحقق في الوحدانيات وليس بسبب مباشر، والسبب المباشر متحقق في الحسيات والخبر الصادق، وليس بنظر العقل، وكلاهما متحققان في النظريات.

والمقسم للضروري والاستدلالي في قوله: «ثم الحاصل بنظر العقل ضروري يحصل بأول التوجه... إلخ» هو العلم الحاصل بالأعم؛ أي: بنظر العقل الأعم الشامل للسبب المباشر وغيره، فلا يكون الضروري داخلاً في الكسبي فلا يلزم التناقض أصلاً.

وبما حررنا لك اندفع ما قيل: لا يجوز أن يكون بين المقسم والأقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم.

والمراد بقولنا: «الحيوان إما أبيض أو أسود» الحيوان إما حيوان أبيض أو حيوان أسود؛ لأنه وإن لم يجز أن يكون بين المقسم والأقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود الأقسام بل متحقق.

ألا ترى أن الأبيض الذي هو قيد محصل لقسم الحيوان أعم من وجه من الحيوان، وهذا القدر كافٍ كما لا يخفى.

(قوله: نعم يرد على التقسيم الثاني... إلخ) يعني: نعم، إن الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر، لكن لا لسبب أنه لو لم يحمل عليه يلزم التناقض، بل لأجل أنه لو حمل على ما يحصل بأول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري، والاستدلالي لخروج الحدسيات والتجربيات ضرورة أنهما حاصلتان بنظر العقلي، وليستا بداخلتين في الضروري لعدم حصولهما بأول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة، ولا في الاستدلالي؛ لعدم احتياجهما إلى نوع تفكر، فيحتاج في دفعه إلى جعل قوله: «من غير احتياج إلى تفكر» تفسيرًا لأول التوجه، فيحصل للضروري معنى آخر، وهو ما حصل بدون فكر، فالباعث على

حمل الضروري على معنى آخر ليس لزوم التناقض على ما ظن، بل عدم استقامة الحصر.

وإنما لم يحمل التفكر في قوله: «من غير احتياج إلى تفكر» على المعنى اللغوي؛ أي: من غير احتياج إلى سبب من الأسباب المباشرة، فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة في الاستدلالي، ولم يحصل للضروري معنى ثانٍ؛ لأن تمثيله للضروري الحاصل بأول التوجه بقوله: الكل أعظم من الجزء يأبى عن ذلك لاحتياجه إلى الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور، وبما حررنا لك ظهر أن ما قاله الفاضل المحشي: وأنت خبير بأن هذا الكلام اعتراف منه بأن الحدسيات والتجربيات، وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة في الضروري.

ولا شك أن الضروري باعتبار كونه مقدورًا حاصلاً بمباشرة الأسباب قسم من الاكتسابي، وقد كان الضروري قسيمًا للاكتسابي، فيلزم أن يكون قسيم الشيء قسمًا منه، فيحتاج إلى جواب الشارح بعيد عن المقصود بمراحل؛ إذ ليس المقصود أن الضروري بالمعنى الأول شامل للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة، بل مقصوده أن ما ذكره الشارح من أن في حمل الضروريات على المعنى الثاني دفعًا للتناقض ليس بصحيح لعدم التناقض في كلامه، بل فيه دفع لبطلان الحصر وأين هذا من ذاك.

واعلم أن مقصود المحشي من قوله: وليت شعري كيف يتخيل التناقض أن من لاحظ عبارة «البداية» كما ينبغي لا يتخيل التناقض الذي يفضي إلى اعتبار المعنيين للضروري، نعم فيه إيهام التناقض لكنه يرتفع بأدنى، تأمل.

* قال بعض المحققين: **(قوله: فلا يرد النقض بالعلم... إلخ)** قال: بعض الناظرين: ونحن نقول: لما كان العلم بحقيقة الواجب حاصلاً لإمكانه ولو في النبي الكريم وورثته الفخام فهل هو ضروري أو اكتسابي؟ فنقول: إن فسر الضروري بما لا يكون في تحصيله قدرة مستقلة على ما ذهب إليه العلامة عضد الملة والدين، وشرط في الاكتسابي أن يكون جميع الأسباب اختيارية فهو ضروري إن حصل له ذلك العلم، وإن فسر بما لا يكون في تحصيله دخل

للقدرة كما ذهب إليه الشارح، واكتفى بكون بعض الأسباب اختياريًا في الاكتسابي فهو اكتسابي لمن حصل له ذلك؛ لأن التجرد والتصفية والسلوك لها دخل فيه، وإن لم تكن مستقلة ففي الحديث القدسي تجرد تراني وجع تصل.

وفي كلام بعض العرفاء: لا تدرك الحقائق إلا بقطع العلائق» ولا تقطع العلائق إلا بهجر الخلائق، ولا تهجر الخلائق إلا بالنظر في الدقائق، ولا تنظر في الدقائق إلا بمعرفة الخالق. انتهى.

(قوله: إشارة إلى دفع شبهة أوردت... إلخ) هي ما نقلها الفاضل المحشي كمال الدين عن بعض، حيث قال: قيل: عليه الحكم على غير المعلوم بأنه غير مقدور حكم لا يصح؛ إذ يجوز أن يكون مقدورًا لنا، وإن لم نطلع على طريق تحصيله المقدور لنا. انتهى.

وما قرره المولى الدافع لها هو قوله، فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا، وبيانه: إن كون الشيء مقدورًا يستلزم كونه مكسوبًا، حتى فسر بعض الفضلاء المقدور بالمكسوب، وكون الشيء مكسوبًا يستلزم كونه معلومًا، ونفي اللازم ملزوم نفي الملزوم، فعدم كون تلك الأمور معلومة يستلزم عدم كونها مقدورة، فصح الحكم على غير المعلوم بكونه غير مقدور؛ لأن وصف الموضوع هو السبب للحكم المذكور، فيكون من قبيل ربط الحكم بما يشعر بالعلية.

(قوله: والضروري بما لا يكون كذلك) قال بعض الأفاضل: ولا يرد على طرده العلم الحاصل بالنظر؛ إذ لا قدرة على تحصيله وإلا لزم تحصيل الحاصل؛ لأن المراد نفي القدرة مطلقًا، وهنا إنما تنفي القدرة بعد الحصول.

(قوله: خلاف المذهب) أي: مذهب الشيخ الأشعري من أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى، فلا تأثير في وجود شيء في الحقيقة إلا لقدرة الله ﷻ.

(قوله: للتغاير بين القسيم والقسم) نسب إلى المولى المحشي؛ لأن القسيم ما يقابل الاكتسابي، والقسم ما يقابل الاستدلالي، وهذا القدر من التغاير كافٍ في الدفع. انتهى.

ويفهم من قوله: «وهذا القدر من التغاير كافٍ في الدفع» أن التغاير بينهما

ليس تامًا؛ لأنهما ليسا بمتباينين، بل بينهما عموم وخصوص مطلق، والتغاير التام بين الشيئين هو المباينة، وإنما كانت النسبة بينهما العموم المطلق؛ لأن الاكتسابي أعم مطلقًا من الاستدلالي، فيكون مقابل الاستدلالي أعم مطلقًا من مقابل الاكتسابي، فمادة افتراق الضروري المقابل للاستدلالي عن الضروري المقابل للاكتسابي الحسيات.

هذا ولكن أنت تعلم أن القسم ليس مطلق الضروري المقابل للاستدلالي، بل القسم ذلك الضروري مع قيد كونه اكتسابيًا، فإن المقسم الذي هو الاكتسابي معتبر في الأقسام، ولا شبهة في أن الضروري الاكتسابي المقابل للاستدلالي مباين للضروري المقابل للاكتسابي، فالصواب ترك قوله: «وهذا القدر من التغاير كافٍ في الدفع».

(**قوله: إذ ليس نظر العقل من الأسباب المباشرة**) أي: فقط بأن يكون أخص منه من وجه أو فردًا من أفراد السبب المباشر؛ أي: السبب الاختياري، بل يجامعه تارة، ويفارقه أخرى كما فصله.

(**قوله: وبما حررنا**) من أن المراد بالأقسام قيودها، أو أنه على حذف المضاف.

(**قوله: مفهوم التقسيم**) وهو ضم القيود المتخالفة إلى مورد التقسيم؛ ليحصل بالضمام كل قيد قسم منه.

قوله: «لأنه» علة لقوله: «اندفع».

(**قوله: وهذا القدر**) أي: كون القيود لا نفس الأقسام، أعم من وجه من المقسم.

(**قوله: كافٍ**) أي: لعدم لزوم كون قسم الشيء قسمًا منه.

(**قوله: لم يصح حصر... إلخ**) وأيضًا لم يصح التمثيل للضروري الذي هو من غير سبب مباشر بقولنا: «الكل أعظم من الجزء» لاحتياجه إلى الالتفات المقدور.

(**قوله: لخروج الحدسيات والتجربيات**) وكذا مثل قولنا: «الكل أعظم من الجزء» من البديهيات التي يحتاج حصولها إلى شيء مقدور.

(قوله: وبما حررنا) من أن مقصود المحشي الخيالي هو أن حمل الضروري في التقسيم الثاني على معنى آخر ليس لدفع التناقض، بل لأجل استقامة الحصر.

(قوله: بأن هذا الكلام) أي: قول المحشي الخيالي، فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر.

(قوله: بالمعنى الأول شامل) هكذا وقع في النسخ التي رأيناها، والصواب بالمعنى الثاني شامل؛ إذ كلام الفاضل المحشي على قول المحشي الخيالي، فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر، وقد صرح المولى المحشي قبل قوله: «وبما حررنا» بأن هذا معنى آخر، فيكون هذا هو المعنى الثاني، وأيضًا الحكم بالشمول للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة إنما يصح فيه دون المعنى الأول، وهو الذي يحدثه الله تعالى في نفس العالم من غير كسبه واختياره.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: عن العلم الحاصل)** إن قيل: فعلى هذا لا يكون تحصيله مقدورًا للمخلوق؛ لأنه تحصيل ممتنع.

قلنا: المراد: نفي القدرة دائمًا، وها هنا إنما تُنفى القدرة بعد الحصول.

(قوله: فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريًا) بناء على أنه يصدق عليه أنه لا يكون تحصيله مقدورًا للمخلوق؛ أي: على رأي من جعل حصول الكنه ممتنعًا، ووجه الدفع ظاهر؛ لأنه غير حاصل للمخلوق، وكذا العلم بالمجهول المطلق.

(قوله: على نفي دخل القدرة) يعني: إن ما لا يكون تحصيله مقدورًا للمخلوق هو ما لا يكون لقدرة المخلوق دخل فيه، ولا شك أن لقدرة المخلوق دخلاً في الحسيات فيكون من الاكتسابي، وأما إذا كان معناه ما لا تستقل قدرة المخلوق بتحصيله فيكون من الضروريات؛ لأن قدرة المخلوق ليست مستقلة في تحصيل الحسيات وإن كان لها دخل فيه.

(قوله: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [البقرة:١٤٨]) الوجهة: الجهة التي يتوجه اليها؛ أي: لكل من الشارح، وذلك البعض جهة توجه هو؛ أي: كل

منهما موليها؛ أي: متوجهها، أو لكل من الحملين وجهة هو موليها، تأمل.

(قوله: لا يكون إلا بالأسباب) يعني: لا شيء من العلم الحادث ما لا يكون بسبب ضروريًا كان أو اكتسابيًا، فلما جعل صاحب «البداية» الكسبي ما يكون بمباشرة الأسباب تكون الأسباب المباشرة أسبابًا خاصة غير سبب الضروري المقابل له.

ثم قوله: «وأسباب العلم ثلاثة» المراد به: مطلق الأسباب لا الأسباب المباشرة، فلا يلزم أن يكون الحاصل بنظر العقل حاصلاً بسبب المباشرة حتى يكون من الكسبي ويتناقض، ويكون قسيم الشيء قسمًا منه.

(قوله: فليس المقسم... إلخ) أي: مقسم الأسباب الثلاثة الأسباب المباشرة، بل مطلق الأسباب.

(قوله: ولو سلم... إلخ) أي: ولو سلم أن المقسم الأسباب المباشرة اعلم أن كون نظر العقل من أسباب العلم الحادث مقرر، والمباشرة به حين حصول العلم أيضًا كذلك، فيكون من الأسباب المباشرة، ومن هذا يتخيل التناقض المذكور ابتداء، وأيضًا لا يجوز أن يكون بين القسم والأقسام عموم من وجه إلا بحسب الظاهر، يعرف ذلك من لاحظ مفهوم التقسيم.

* قال المرعشي: **(قال الخيالي: فكان قسيم الشيء قسمًا منه)** المراد من الشيء ها هنا الكسبي، ومن القسيم والقسم الضروري، والمراد من القسم هنا هو قسم القسم؛ لأن الضروري قسم من الحاصل بنظر العقل وهو قسم من الكسبي، ثم إنه باعتبار كون الضروري قسيمًا للكسبي يصدق ألا شيء من الكسبي بضروري، وباعتبار كونه قسمًا منه يصدق بعض الكسبي ضروري، فبين القضيتين اللتين حصلتا من كلام صاحب البداية تناقض، فثبت أن في كلامه تناقضًا.

وحاصل الدفع: إن المحمولين في تينك القضيتين غير متحدين، ومن شرط التناقض اتحاد المحمول.

(قال الخيالي: فليس المقسم الأسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلاً بسبب مباشرة فيتناقض) والحاصل: إن بين الكسبي وبين

الحاصل بنظر العقل عمومًا من وجه، ولا يلزم من صدق شيء على أحدهما صدقه على الآخر؛ لجواز أن يكون صدقه على أحدهما لوجوده في ضمن مادة الافتراق، فلا يلزم من صدق الضروري على الحاصل بنظر العقل صدقه على الكسبي، فلا يلزم أن يصدق بعض الكسبي ضروري حتى يتوهم التناقض نظيره أن بين الإنسان والأبيض عمومًا من وجه.

ويصح أن يقال: بعض الأبيض صاهل، ولا يلزم منه بعض الإنسان صاهل؛ لأن صدق الأول باعتبار وجود الأبيض في ضمن مادة الافتراق وهو الفرس.

وأقول: هذا كلام إلزامي، وإن رجعنا إلى تحقيق الأمر وجدنا أن صدق الضروري على الحاصل بنظر العقل، كما يكون باعتبار وجود الحاصل بنظر العقل في ضمن مادة الافتراق، وهو الحاصل بنظر العقل في ضمن مادة الافتراق، وهو الحاصل بنظر العقل الذي هو سبب غير مباشر، كذلك يكون باعتبار وجوده في ضمن مادة[1] الاجتماع، وهو الحاصل بنظر العقل الذي هو سبب مباشر.

ألا يرى أن صاحب البداية مثل الضروري بالعلم بأن الكل أعظم من جزئه، وقد سبق من الخيالي أن هذا المثال يتوقف على الالتفات[2] المقدور، فتمثيل صاحب البداية للضروري بالعلم بأن الكل أعظم من جزئه يشير إلى هذا التحقيق، فيصدق قولنا بعض الكسبي ضروري فيتوهم التناقض.

(قوله: والمباشرة به حين حصول العلم أيضًا كذلك) أي: مقرر.

أقول: معنى مباشرة شيء صدوره منك بالاختيار لا الصدور مطلقًا، فإن أراد أن المباشرة به حين حصول كل علم ضروريًا أو استدلاليًا مقرر فممنوع؛ إذ بعض العلم الضروري كالعلم بوجودنا، وتغير أحوالنا ليس بمباشرة نظر

---

(١) أي: مادة اجتماع الكسبي والحاصل بنظر العقل.

(٢) الالتفات المقدور هو نظر العقل فيكون بالمباشرة لأن المباشرة للسبب صدور السبب منك بالاختيار.

العقل بل نظر العقل فيه ليس باختياري، وإن أراد أن المباشرة به حين حصول علم إما مقرر فمسلم لكن لا يجدي شيئًا؛ إذ يجوز أن يكون ذلك هو العلم الاستدلالي فقط، وكون المراد أن المباشرة به حين حصول بعض العلم[1] الضروري مقرر يرجع إلى ما ذكرنا من تحقيق الأمر فيفيد.

(**قوله: يعرف ذلك من لاحظ مفهوم التقسيم**) أي: الحاصل من مفهومه على ما ذكروا اعتبار المقسم في كل قسم، فلا يتصور العموم من وجه لكن لما جرت العادة بحذف المقسم عن الأقسام، ووضع قيد القسم مقام المقسم يتوهم بحسب الظاهر العموم من وجه، فقولنا: الإنسان إما أبيض وأما أسود مثلاً في تقدير قولنا: الإنسان إما إنسان أبيض وإما إنسان أسود.

(**قال الخيالي: والمقسم هو الحاصل بالأعم**) المراد من المقسم هنا مقسم الضروري والاستدلالي، وهو الحاصل من نظر العقل، ولما كان نظر العقل أعم كان الحاصل منه حاصلاً بالأعم، فمن قال: أراد بالمقسم هنا العلم الحادث الذي هو مورد القسمة حيث قال: إن العلم الحادث نوعان، وهذا هو العلم الحاصل بسبب العام المتناول لجميع أسباب العلم. انتهى.

فقد بعد عن سوق الكلام بمراحل، مع أن كون العلم الحادث الذي هو مورد القسمة أعم أمر مقرر سواء كان بين المقسم والأقسام ها هنا عموم من وجه، أولاً، وهذا الكلام ها هنا بمنزلة التفريع لما قبله.

* قال شجاع الدين: (**قوله: فلا يلزم كون العلم... إلخ**) **لأنه غير حاصل لأحد.**

(**قوله: لتوقفها... إلخ**) أي: لا تحصل بمجرد الحدس، بل تتوقف على أمور أخر، فيصدق على الحسيات أنها لا يكون تحصيلها مقدورًا.

(**قوله: على نفي استقلال القدرة**) يعني: إن العلم بالمحسوسات لا يحصل بمجرد الحواس، بل يتوقف على أمور مقدورة للمخلوق لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت.

---

(١) كما في قولنا: الكل أعظم من جزئه لما سبق.

(قوله: في العلم التصديقي... إلخ) لأن العلم الحاصل بالاستدلال تصديق، فيكون العلم المقابل له ـ أي: العلم الحاصل بدون الاستدلال ـ تصديقًا أيضًا.

(قوله: فكان قسيم الشيء قسمًا منه... إلخ) لأنه جعل الضروري قسمًا من الحاصل بنظر العقل، وقد جعله قسمًا من الكسبي بتقسيم أسباب العلم الحاصل بالكسب إلى الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل، وقسم القسم من الشيء قسم منه، فقد جعل الضروري قسمًا من الكسبي، وقد جعله قسيمًا له، فكان قسيم الشيء قسمًا منه، فكأنه قال: إن الضروري قسيم للكسبي وليس بقسيم له، وهو تناقض.

(قوله: إن القسيم ما يقابل الاكتسابي) أي: الضروري؛ بمعنى: ما يحصل بدون مباشرة الأسباب.

(قوله: وقد مر... إلخ) في قول المصنف، وأسباب العلم للخلق ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل.

(قوله: لا يكون إلا بالأسباب... إلخ) سواء كانت أسبابًا مباشرة أو أسبابًا غير مباشرة.

(قوله: ثم قسم مطلق الأسباب) مطلق السبب ما يفضي إلى العلم في الجملة سواء كان مقدورًا لنا أو غير مقدور، وهو المباشر.

(قوله: فليس المقسم الأسباب المباشرة) أي: المقدورة، بل مطلق الأسباب.

(قوله: بنظر العقل حاصلاً له... إلخ) فيكون الضروري قسمًا من الحاصل بسبب مباشر، وهو الكسبي، وقد جعله قسيمًا له؛ إذ قد جعله قسيمًا للكسبي؛ بمعنى: الحاصل بسبب مباشر، فيلزم التناقض.

(قوله: ولو سلم) إن المقسم الأسباب المباشرة.

(قوله: فيكون نظر العقل) الذي هو القسم أعم من السبب المباشر؛ بأن يوجد توجه العقل بدون قدرة واختيار.

(قوله والمقسم هو الحاصل... إلخ) أي: المنقسم إلى الضروري

والاستدلالي هو الحاصل بتوجه العقل مطلقًا سواء كان بقدرة أو بدون قدرة.

(قوله: فلا تناقض أصلاً) لأن الضروري قسم من الحاصل بمطلق توجه العقل سواء كان مباشرًا أو غير مباشر، وقسيم للحاصل بسبب مباشر.

(قوله: نعم يرد على التقسيم الثاني... إلخ) وهو قول صاحب «البداية»: والحاصل من نظر العقل نوعان.

(قوله: فيكون الضروري بمعنى الحاصل... إلخ) فتدخل الحدسيات والتجريبيات في الضروري.

※ قال محمد الشريف: **(قال الشارح: وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي، ويفسر... إلخ)** أي: يفسر بما ذكره رعاية للمقابلة، ولكن تركنا ذلك التفسير لأجل الضرورة وفساد المعنى، ولا يلزمنا إلا ترك المقابلة، وهي رعاية ليست من الضروريات بل من المحسنات، مع أن في الترك نكتة للمصنف، وهي الإشارة إلى المعنى الآخر لكل من الضروري والاكتسابي، فلا يرد ما ذكرنا إلا ترك المقابلة، ويرد على ما حمله المحشي أولاً وزيفه اعتراضات ذكرها، وعلى ما حمله وارتضاه فساد المعنى، فأنت أيها الطالب حاكم لوقتك، فخذ ما يليق بك.

(قوله: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾) يشعر بالتساوي بين القولين، بل بأولوية قول البعض بقرينة السؤال عن كيفية إدراج الشارح، مع أن كلام ذلك البعض في غاية الضعف، فإن الاكتسابي على قوله ما تتوقف القدرة في تحصيله، وهو كاد ألا يصدق على علم، فإن كل علم يتوقف على قوة من القوى العقلية والحسية ألبتة، وهي غير مقدورة، أما كونه أراد به ذلك القائل فقيل: إن ذلك البعض يريد بهذا التعريف الضروري المقابل للاستدلالي لا الضروري المقابل للاكتسابي.

وقال: البديهي ما لا يكون تحصيله مقدورًا للخلق؛ أي: لا يحصل بمباشرة الأسباب المقدورة لنا فقط كفتح الأحفار مثلاً، وإلا لحصل الرؤية للأعمى والسمع للأطرش، فعلى هذا القول يكون حال التقسيمين واحدًا، ولا يكون للضروري معنيان، وأيضًا لا يحصل للاكتسابي بمجرد مباشرة الأسباب

المقدورة لنا، بل يتوقف على ما لا قدرة لنا في حصوله، بل ما يتوقف عليه الاكتسابي أكثر مما يتوقف عليه الضروري؛ لأن الاكتسابي يتوقف على البديهي.

(قال الشارح: فمن ها هنا جعل... إلخ) أي: من كون الضروري على معنيين، هذا ما اختاره الشارح، وإن أمكن أن يكون منشأ الجعلين المذكورين الاختلاف في تعريف الضروري المرادف للاضطراري، وسبب اختياره الأول إما عدم ثبوت ذلك الاختلاف عنده، أو عدم الاعتداد بقول من عرفه بما لا يستقل في تحصيله، أو قصد الاشتغال بوقوع التناقض في كلام البداية.

(قوله: وليت شعري، كيف يتخيل... إلخ) يعني: لو كان للضروري معنى واحد فقط لم يلزم التناقض أيضًا، لكن ما ذكره إنما يدفع اللزوم لا التخيل، فإن التناقض يتخيل من ظاهر كلامه، ولا يخفى أن مراد الشارح ظهور اندفاع التناقض لا دفع لزوم التناقض مع بقاء احتماله، وأن ما ذكره الشارح هو جواب تحقيقي، وما ذكره المحشي إلزامي.

* **قال الشارح: [(والإلهام) المفسر بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض (ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق) حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة المذكورة، وكان الأولى أن يقول: «أسباب العلم بالشيء» إلا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد، لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات، إلا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له، ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سببًا يحصل به العلم لعامة الخلق، ويصلح للإلزام على الغير، وإلا فلا شك أنه قد يحصل به العلم].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: المفسر بإلقاء معنى في القلب)** الظاهر أن المراد بالمعنى ما يقابل المحسوس؛ أعني: ما لا يمكن أن يحس دون ما يقابل اللفظ، وأن هذا القيد للتخصيص؛ لأن الإلهام بمعنى الإعلام بإنزال الكتب سبب للعلم.

(قوله: بطريق الفيض) أي: بلا اكتساب واستفادة كما هو المشهور، وقد

يقال: لا بد من قيد من الخبر لنخرج الوسوسة، والقول بأن الفيض لا يكون إلا بطريق الخبر ليس بجيد، تدبر.

(قوله: عند أهل الحق) خلافًا لبعض المتصوفة والروافض أنه من أسباب العلم، مستدلين بقوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا...﴾ [الشمس:٨] والجواب بعد تسليم دلالته على السببية: إن الإلهام هاهنا بمعنى الإعلام بإنزال الكتب وإرسال الرسل، ومن هاهنا ظهر لك وجه تخصيص الحكم بالإلهام المفسر بالمعنى المذكور، تأمل.

(قوله: مما لا وجه له) لعل الوجه فيه هو التنبيه على أن الملهم لا يكون إلا حقًّا وثابتًا، وهو لا يتعلق إلا بالخبر، ولو كان الإلهام سببًا لا يكون إلا للأمر الحق(١).

* قال العصام: **(قوله: والإلهام المفسر بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض)** وقد يزاد من الخير لتخرج الوسوسة، ويمكن أن يقال: استغنى عنه؛ لأن الإلقاء من الله تعالى؛ لأنه المؤثر في كل شيء، فقوله: «بطريق الفيض» يخرج الوسوسة؛ لأنه ليس إلقاء بطريق الفيض، بل إلقاء الله بمباشرة سبب نشأ من الشيطان، وقيد الإلهام بالمفسر؛ لأن الإلهام بمعنى الإعلام، وهو الأعم يكون سببًا عند أهل الحق، لكنه راجع إلى الخبر الصادق.

(قوله: حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة) فيه أن المحصور سبب العلم لعامة الخلق، وهو ليس بسبب كذلك اتفاقًا، فإن أريد نفي السببية مطلقًا لا يصح؛ إذ لا اشتباه فيها، ولو أريد نفي السببية لعامة الخلق فلا معنى لتقييده بأهل الحق؛ إذ لا مدعى لعموم سببيته، والأولى أن يراد نفي السببية مطلقًا؛ إذ الكلام في الأسباب الظاهرية العادية والعلم الإلهامي من السبب الحقيقي بلا توسط سبب ظاهري سوى العقل.

(قوله: إلا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد) وأكد

---

(١) أي: الثابت في نفس الأمر، فمعنى قوله: «بصحة الشيء» أن الشيء الصحيح ثابت في نفس الأمر.

هذا التنبيه بأن زاد في مفعوله الباء الذي يزاد في مفعول العلم، وفيه أنه قد تخص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل وقد تخص بالثاني من إدراكين تخلل بينهما جهل.

(قوله: إلا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) يمكن أن يقال: لا مجال لإنكار أن الإلهام يكون سببًا للإدراك، إنما النزاع في أنه هل على العلم الحاصل به وثوق أم لا، فالنزاع يرجع إلى أنه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع أو لا، فنبه بإدراج الصحة على أن نفي السببية ليس لأنه لا يكون سببًا للإدراكه، بل لأنه لا يكون سببًا لمعرفة صحة المدرك، وكأن من وقع في جعله سببًا إنما وقع من أن بعض الأنبياء كانوا أنبياء بالإلهام، وعلى هذا ينبغي نفي سببية الرؤيا للعلم أيضًا؛ إذ بعض النبوة كانت بالرؤيا.

(قوله: ويصلح للإلزام على الغير.. إلخ) الأولى أو يصلح؛ لأن أحد التقييدين كافٍ، وكلمة «قد» في قوله: «قد يحصل به العلم» للتحقيق لا للتقليل وإلا فلا يرد؛ لأن الكلام في سبب العلم لعامة الخلق، وفي كون التواتر صالحًا للإلزام على الغير نظر؛ لأن مصداقه العلم، وللغير أن يقول: لم يحصل لي العلم من خبر هذا العدد، نعم من شرط عددًا خاصًا يصلح عنده لإلزام الغير والتعرض بخبر الواحد العدل مما لا حاجة إليه؛ لأنه سبق أن العلم لا يشمل الظن، والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد: خبر المجتهد للمقلد المعتقد له، فإنه يفيده الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال.

* قال الكفوي: **(قوله: لأن الإلقاء من الله تعالى)** حمل الإلقاء على الإلقاء الحقيقي لا على ما هو الأعم منه ومن الظاهري، والظاهر هو الثاني، ولعل التصدير بالإمكان إشارة إلى هذا.

(قوله: نشأ من الشيطان) هذا يشعر بأن المعتبر في الفيض ألا يكون بمباشرة سبب أصلاً، والظاهر أن المعتبر فيه ألا يكون بمباشرة سبب من الملهم إليه وإلا لخرج عنه ما بمباشرة سبب نشأ من الملك أيضًا، والتزام أنه أيضًا ليس بطريق الفيض بعيد جدًّا.

(قوله: وهو الأعم) أي: الأعم من المفسر المذكور، ومما بإنزال الكتب وإرسال الرسل كما قيل، وقيل: أي: الأعم مما بطريق الفيض ومما بطريق الاستفاضة، وأنت خبير بأنه على كلا التقديرين يكون قوله: «يكون سببًا عند أهل الحق» محل تأمل؛ إذ الإلقاء بطريق الفيض لما لم يكن سببًا للعلم عندهم كيف يكون الإعلام الشامل له ولغيره سببًا للعلم عندهم، اللهم إلا أن يراد أنه يكون سببًا في الجملة عندهم فلا يصح القول بأنه ليس سببا على إطلاقه، فلا يستقيم تفسيره في كلام المصنف به.

(قوله: وهو ليس بسبب كذلك اتفاقًا) فيه أنه قد مر فيما سبق أن المراد بكون السبب سبب العلم لعامة الخلق كون نوعه كذلك ولا لخرج الخبر الصادق كما مر، ولا شك أن نوع الإلهام كذلك عند القائلين بسببيته للعلم فلا يكون سلب سببيته اتفاقيًا، فلا يصح قوله: «إذ لا مدعي لعموم سببيته».

(قوله: إذ لا اشتباه فيها) أي: في سببية الإلهام مطلقًا.

(قوله: إذ الكلام في الأسباب الظاهرية) قد مر فيما سبق أن كون الكلام في السبب الظاهري غير صحيح؛ إذ السبب الظاهري هو العقل لا غير، وإنما الحواس والأخبار آلات وطرق في الإدراك لا أسباب له؛ فحينئذٍ لا يصح قول المصنف: «وأسباب العلم للخلق ثلاثة» فتأمل.

(قوله: من السبب الحقيقي) كلمة من ابتدائية لا تبعيضية، والمراد بالسبب الحقيقي: هو الله تعالى، وقد مر منه فيما سبق أن إطلاق السبب إلى الله تعالى يحتاج إلى توقيف، فلا ينبغي إطلاقه عليه تعالى.

(قوله: بلا توسط سبب ظاهري سوى العقل) لا شك أن الإلهام سبب ظاهري وطريق للإدراك كالخبر الصادق، فلا وجه لإنكار توسط سبب ظاهري سوى العقل في العلم الإلهامي، اللهم إلا أن يدرج الإلهام في استعمالات العقل كالنظر والحدس على ما مر منه فيما سبق، فتأمل.

(قوله: قوله: إلا أنه حاول التنبيه... إلخ) قال القزويني: ولعل الأوجه أن يقال: حاول التنبيه على أن الملهم لا يكون إلا حقًّا وثابتًا، ولا يتعلق

الإلهام إلا بالخبر الثابت في نفس الأمر، فمعنى قوله: «بصحة الشيء» بالشيء الصحيح الثابت في نفس الأمر. انتهى.

(قوله: وفيه أنه قد تخص... إلخ) أي: في كون إثبات المعرفة تنبيهًا على أن المراد بالعلم والمعرفة وأخذ نظر، فإنه قد تخص المعرفة بالعلم المسبوق... إلخ؛ فحينئذ يكون قوله: «من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات قاصرًا» وفيه أن مقصود الشارح أنه تنبيه على أن المراد بها واحد عندنا لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص كل منهما بشيء كتخصيص العلم... إلخ، وتخصيص ما ذكره بالذكر إنما هو على طريق التمثيل لا على وجه الحصر.

(قوله: فالنزاع يرجع... إلخ) وأنت خبير بأنه لا مجال لإنكار أن الإلهام لا يكون سببًا للعلم بأن الإدراك الحاصل بنفس ذلك الإلهام مطابق[1] للواقع، فإن أريد أن الإدراك الحاصل بالإلهام لا يعلم صحته ومطابقته للواقع بذلك الإلهام بعينه فذلك لا يصلح أن يكون محلاً للنزاع، وإن أريد أن الإدراك الحاصل بالإلهام لا يعلم صحته ومطابقته بإلهام آخر فهو جزئي من جزئيات العلم الحاصل بالإلهام، وله جزئيات أخرى لا تحصى، فيرد أنه لا وجه لتخصيص ذلك الجزئي بالذكر.

(قوله: إنما وقع من أن بعض الأنبياء) أي: إنما وقع فيه لأجل أن بعض الأنبياء عليهم السلام... إلخ، وفي بعض شروح «العمدة» شبهتهم قوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾ [الشمس:٨] والقياس على التحري، فتدبر[2].

---

(١) مثلا إذا ألهم زيد بأن الشيء الفلاني يوجد في الغد حصل له به إدراك أن الشيء الفلاني يوجد في الغد، ولا يعلم بذلك الإلهام بعينه أن هذا الإدراك الحاصل له مطابق للواقع، بل لا بد هناك من سبب آخر يفيد أن هذا الإدراك الحاصل بهذا الإلهام مطابق للواقع.

(٢) ثم قال: والجواب إن معنى الآية: إن الله تعالى علم النفس بالآيات والحجج طريق الطاعة وطريق المعصية لا أنه عرفها بالإلقاء في القلب، ولو لم فالله تعالى أضاف ذلك إلى ذاته، وما يكون من الله تعالى فهو حق لا كلام فيه، وإنما الكلام في شيء يقع في القلب ولا يدري أنه من الله تعالى أو من غيره، والتحري ليس من باب الإلهام؛ لأن =

(قوله: وكلمة «قد» في قوله: قد يحصل به العلم للتحقيق لا للتقليل وإلا فلا يرد؛ لأن الكلام في سبب العلم لعامة الخلق) هكذا في أكثر النسخ، ولعله سهو من قلم الناسخ، والأصل للتقليل لا للتحقيق، وقوله: «فلا يرد» من الرد لا من الورود، فتأمل.

(قوله: وفي كون التواتر... إلخ) إشارة إلى رد قوله: «ويصلح للإلزام على الغير» وتقريره: إنه على هذا ينبغي نفي سببية المتواتر أيضًا، ولا يصح عده من الأسباب؛ فإنه أيضًا لا يصلح للإلزام على الغير.

* قال الخيالي: **(قوله: حتى يرد به الاعتراض)** فيحتاج إلى دفعه بأنه لما لم يتعلق بعده سببًا مستقلاً غرض صحيح أدرجوه في العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان.

(قوله: إلا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) قيل: الصحة ها هنا بمعنى الثبوت، قال الشاعر:

صــحَّ عــنــد الــنــاس أنــي عــاشــق

أي: ثبت، وجوابه: إنه خلاف الظاهر، وفيه استدراك وإيهام خلاف المقصود.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: فيحتاج إلى دفعه... إلخ)** يعني: لو كان الإلهام من الأسباب المفيدة للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق لبطل حصر الأسباب العامة في الثلاثة، ويحتاج في دفعه إلى ما يحتاج في دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدان، وهو أنه ليس لهم غرض متعلق بتفاصيلها، وكان الحاكم في جميع ذلك العقل؛ فلذا أدرجوه في العقل وإن كان باستعانة الحدس والتجربة والوجدان والإلهام لكنه ليس سببًا عامًا لعامة الخلق، فلا يكون داخلاً في المقسم؛ إذ المقسم الأسباب العامة لسائر الخلق فلا احتياج في دفعه إلى ما ذكره.

= الإلهام عندهم إنما يكون للعدل التقي لا للفاسق الشقي، والتحري مشروع في حق الكل، على أن التحري هو العمل بشهادة القلب عند عدم الأدلة، وهو نوع نظر واستدلال، والإلهام أيضًا عند عدم الأدلة حجة في حق الملهم لا في حق غيره. انتهى، فتأمل فيه.

(قوله: إلا أن تخصيص الصحة... إلخ) لأن الإلهام ليس من أسباب المعرفة بفساد الشيء أيضًا، والتخصيص يوهم كونها من أسبابها.

(قوله: وجوابه أنه خلاف الظاهر... إلخ) لأن المتبادر من إطلاق الصحة ضد الفساد والمرض.

(قوله: وفيه استدراك... إلخ) لأنه يكفي أن يقال: من أسباب المعرفة بالشيء قبل المعرفة يشمل التصور والتصديق، والكلام ها هنا في التصديق، فإدراج لفظ الصحة إشارة إلى هذا.

(قوله: وإيهام خلاف المقصود) لأن الصحة تقال: على ما يقابل الفساد، وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع، ففي إرادة الثبوت منها بلا قرينة إيهام خلاف المقصود.

قيل: المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع، ومعنى صحة مطابقته للواقع، وقد فسرها في «شرح المقاصد» في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى، فظهر صحة الصحة، وفائدة إدراجها الإشارة إلى أن المراد بالمعرفة التصديق. انتهى.

ولا يخفى أن ما ذكره المحشي بقوله: وجوابه... إلخ، يرد عليه فإن حمله على معنى المطابقة خلاف المتبادر، وفيه استدراك؛ لأنه إذا كان المعرفة بمعنى العلم تكون المطابقة معتبرة في مفهومه وإيهام خلاف المقصود.

* قال بعض المحققين: **(قوله: لأن الإلهام ليس... إلخ)** قال بعض المحققين: ويمكن أن يقال: المراد من صحة الشيء تقرره وتحققه على الوجه المطابق للواقع نفيًا أو إثباتًا، على أن المراد بالشيء المعلوم كما يقال: صحَّ الخبر وصحَّ الحديث، والمقصود أن الإلهام ليس سببًا لليقين، وإن كان لا يقصر عن إفادة الظن. انتهى.

(قوله: والتخصيص يوهم... إلخ) هذا إذا كان المراد من الصحة مقابل الفساد، وإن كان المراد منها مقابل الانتفاء - أعني: الثبوت - فيتوهم كون الإلهام من أسباب المعرفة بالانتفاء، وإن كان المراد منها مقابل المرض فيتوهم كونه من أسباب المعرفة بالمرض، مع أنه ليس من أسباب المعرفة مطلقًا.

(قوله: والكلام ها هنا في التصديق) لقائل أن يمنع ذلك إلا أن يقال: إن الملهم به لا يكون إلا أمرًا تصديقيًا، والمراد من الكلام ذلك لا الكلام الذي في بحث أسباب العلم، على أنه أيضًا غير مسلم لكن يؤيد ذلك تعدية المعرفة بالباء حيث قال: «بصحة الشيء» ولم يقل: «معرفة صحة الشيء».

(قوله: فإدراج لفظ الصحة إشارة إلى هذا) لأن الصحة بمعنى الثبوت والثبوت إما رابطة أو محمول، وعلى التقديرين فالعلم بالثبوت علم تصديقي.

※ قال أحمد بن خضر: **(قوله: صحَّ عند الناس: إني عاشق)** تمامه:

غـيــر أن لــم يــعــرفــوا عــشــقــي لــمــن

أي: غير أنه بحذف ضمير الشأن من «أن» المخففة من المثقلة، وفي قوله: «عشقي لمن» أن محذوفة؛ أي: لم يعرفوا أن عشقي حاصل لمن، وقوله: «لم يعرفوا» بمعنى: لم يعلموا، ففي البيت أن العلم والمعرفة واحد.

(قوله: وجوابه: إنه خلاف الظاهر) وقيل: أراد بالشيء: الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع، ومعنى صحته: مطابقته للواقع.

وقد فسرها في «شرح المقاصد» في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب، وبهذا المعنى فظهر صحة الصحة، وبقي الكلام في فائدتها؛ إذ يتم المقصود بدونها، ويمكن أن يقال: المعرفة تشمل التصور والتصديق، والكلام ها هنا في التصديق، فأدرج لفظ الصحة إشارة[1] إلى هذا، بل يقال: كما أن لفظ العلم مشتهر في التصديق كذلك لفظ المعرفة مشتهر في التصور، ولذا قيل: إذا كان «علمت» بمعنى: «عرفت» لم يقتضِ المفعول الثاني، وحينئذٍ إذا لم يقيد بالصحة يتبادر الذهن من لفظ المعرفة إلى التصور والكلام في التصديق.

(قوله: وفيه استدراك) إذ يتم المقصود بدونها.

(قوله: وإيهام خلاف المقصود) وهو اختصاص عدم سببيته بالصحة بالثبوت دون عدم الانتفاء، والمقصود عدم سببيته لهما، وإنما قال: وإيهام دون

---

(١) هذا إنما يتأتى على زعم غيره. رحمه الله. من اختصاص المطابقة واللامطابقة بصورة التصديق.

إشعار؛ إذ يمكن أن يقال: إن المراد بصحة الشيء تقرره وتحققه على وجه المطابقة للواقع نفيًا كان أو إثباتًا، على أن المراد بالشيء المعلوم كما يقال: صحَّ الخبر وصحَّ الحديث.

* قال المرعشي: **(قوله: بحذف ضمير الشأن من «أن» المخففة من المثقلة)** اعلم أن المخففة من المثقلة تعمل في ضمير شأن مقدر على سبيل الوجوب، فالضمير اسمها، وخبرها هي الجملة المفسرة لضمير الشأن، فتكون عاملة في المبتدأ والخبر، كما كانت كذلك قبل التخفيف.

(قوله: وفي قوله: «عشقي لمن» إن محذوفة) واعتبر ذلك لتكون الجملة في تأويل المفرد، فيصح أن يقع مفعولاً ليعرفوا.

(قوله: ففي البيت أن العلم والمعرفة واحد) لأن المعرفة استعملت هنا في المركب وهو ظاهر، والكلي؛ لأن عشقه ليس بجزئي حقيقي بل له ميول مختلفة، فلا يتوهم اختصاص المعرفة بالبسيط أو الجزئي.

(قوله: وقيل: أراد بالشيء... إلخ) جواب آخر بدل ما نقله الخيالي بقوله: قيل: الصحة ها هنا؛ بمعنى: الثبوت، والمراد منه تصحيح الصحة بحيث لا يرد عليه أنه خلاف الظاهر؛ إذ هذا المعنى ظاهر، ولذا قال: فظهر صحة الصحة، ولم يقل: فصحت الصحة.

(قوله: ومعنى صحته مطابقته للواقع) إن قلت: هذا يوهم أيضًا كون الإلهام من أسباب المعرفة بعدم مطابقته للواقع، فلا تظهر صحة الصحة.

قلت: لما عمم الشيء للوقوع واللاوقوع فمعرفة عدم مطابقة الوقوع تستلزم معرفة مطابقة اللاوقوع لبداهة امتناع ارتفاع النقيضين وبالعكس[1]، ولما ادعينا أنه ليس سببًا لمعرفة مطابقة الشيء لزم منه ادعاء أنه ليس سببًا للمعرفة التي تستلزم هذه المعرفة؛ لأن نفي اللازم عن شيء يستلزم نفي الملزوم عنه.

(قوله: فأدرج لفظة الصحة إشارة إلى هذا) ففيه: إنه ليست الصحة نصًا

---

(١) العكس هاهنا يحتمل الأمرين فإن معرفة مطابقة اللاوقوع تستلزم معرفة عدم مطابقة الوقوع والثاني معرفة عدم مطابقة اللاوقوع تستلزم معرفة مطابقة الوقوع والمراد الثاني لا الأول.

في مطابقة الحكم، كما أن الشيء ليس نصًّا في الحكم، والجواب ما نقل عنه في الحاشية من أن هذا لما يتأدى على زعم غيره ـ رحمه الله ـ من اختصاص المطابقة واللامطابقة بصورة التصديق. انتهى.

(قوله: إذ يمكن أن يقال: المراد بصحة الشيء تقرره وتحققه على وجه المطابقة للواقع نفيًا كان أو إثباتًا) علة لعدم قوله: «إشعار» وليس تفسيرًا للصحة بالتقرر والتحقق؛ إذ هو عين معنى الثبوت، بل تعميم الشيء للنفي والإثبات؛ لأنه لما عمم الشيء للنفي والإثبات، فمعرفة عدم تحقق النفي تستلزم معرفة تحقق الإثبات، وبالعكس لبداهة امتناع ارتفاع النقيضين.

ولما ادعينا أنه ليس سببًا لمعرفة تحقق الشيء لزم منه ادعاء أنه ليس سببًا للمعرفة التي تستلزم هذه المعرفة؛ لأن نفي اللازم عن شيء يستلزم نفي الملزوم عنه، فلا يتوهم كونه سببًا لعدم التحقق لكن لما كان الشيء بمعنى الموجود عند المتكلمين، وهو يختص بالإثبات لا النفي؛ لأن النفي عدم فيتوهم ذلك.

(قوله: على أن المراد بالشيء المعلوم) يعني: إن تعميم الشيء للنفي والإثبات مبني على أن المراد بالشيء المعلوم وهو يعم الموجود، والمعدوم لا ما اصطلح عليه المتكلمون من أن الشيء بمعنى الموجود.

(قوله: كما يقال: صحَّ الخبر وصحَّ الحديث) تمثيل لقوله: «إذ يمكن أن يقال: المراد... إلخ» لأن معنى قولك: «صحَّ الخبر» أنه قد طابق الواقع نفيًا كان الخبر أو إثباتًا.

* قال شجاع الدين: **(قوله: وجوابه أنه خلاف الظاهر)** أي: كون الصحة ها هنا بمعنى الثبوت.

(قوله: وفيه استدراك) إذ المقصود بيان أسباب العلم بثبوت الأشياء لا بصحتها.

(قوله: وإيهام خلاف المقصود) إذ المقصود أنه ليس الإلهام سببًا للعلم مطلقًا.

* قال محمد الشريف: **(قال الشارح: إلا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له)** أقول: الظاهر أن مراد المصنف ـ رحمه الله ـ إنه إذا أُلقي في

قلب مؤمن معنى بطريق الفيض مثل حادثة في بلدة شاسعة أو حادثة في بلدة فيما سيأتي لا يطمئن قلبه حتى يجوز بتلك البلدة أناس، ويخبروا بوقوع ما ألقي أو محل ما سيأتي، ويتباين ما ألقي، ولا يحصل اليقين لأحد بمجرد هذا اللقاء حتى يتكرر ويحرز، وبعد التكرار يحصل له اليقين بكل ما ألقي قبل وقوع ما سيأتي، وقبل مجيء الناس عن الديار البعيدة، لكن سببه التجربة لا مجرد الإلقاء، فظهر صحة تخصيص الصحة، فإن المراد من صحة الشيء صحة ما ألقي من الحكم سواء كان مثبتًا أو منفيًّا.

وأما المعرفة فإشارة إلى أن الإلهام ليس مثبتًا في المواد الجزئية والأفراد القليلة فضلاً عن الكثرة والكلية، فظهر اندفاع قوله: «ثم الظاهر أنه... إلخ» وقوله: «وقد ورد في الخبر... إلخ» لا يفيد إلا وقوع الإلهام لا التيقن بمجرد الإلهام بدون التكرر والتجربة، مع أنهم جوزوا أن يكون الإلهام بمعنى الإعلام بإنزال الكتاب والوحي كما قيل في قوله تعالى: ﴿فُجُورَهَا﴾ [الشمس: ٨] أي: بإعلامها بإرسال الرسل وإنزال الكتب، أو بدلالة العقل والحكاية عن السلف لا يدل على حصول اليقين، بل على مجرد حصول الإلهام.

* **قال الشارح: [وقد ورد القول به في الخبر (نحو قوله ﷺ: «ألهمني ربي»[1] وحكي عن كثير من السلف. وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد: فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي لا يقبل الزوال، فكأنه أراد بالعلم ما لا يشملها وإلا فلا وجه لحصر الأسباب في الثلاثة].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وأما خبر الواحد..... إلخ)** إشارة إلى جواب دخل مقدر، فكأنه قيل: حصر الأسباب في الثلاثة في حيز المنع؛ إذ خبر الواحد وكذا تقليد المجتهد يفيدان العلم مع أنهما ليسا من الأسباب الثلاثة المذكورة، وحاصل الجواب: إنه أراد بالعلم الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا ما يعم الظن[2]، والجزم الذي يقبل الزوال.

---

(١) أخرجه الحكيم في نوادر الأصول (٣/ ٤٠).

(٢) قد يقال: إن الظن المقابل للعلم يتناول الكل قطعًا.

(قوله: فكأنه أراد بالعلم.... إلخ) لا يقال: إن تعريفه بقوله: «صفة يتجلى بها المذكور» ينافي هذه الإرادة؛ لأنه يعم اليقينية وغير اليقينية كما صرح به الشارح ثمة؛ حيث قال: فيشمل التصديقات اليقينية وغير اليقينية؛ لأنه ردَّه ثانيًا، حيث قال: ولكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن؛ لأن العلم عندهم مقابل للظن.

ولو قيل: إن هذا يدل على أنه أراد بالعلم ما لا يشمل الظن فقط لا ما يشملهما.

قلنا: الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال من قبيل الظن الغالب، لكن قوله: «ولكن ينبغي.... إلخ» يدل على أن ظاهر التعريف ناظر إلى العموم، وهذه الإرادة ليست مقطوعًا بها، ولهذا قال هاهنا: «فكأنه.... إلخ».

(قوله: وإلا فلا وجه.... إلخ) ليس على ما ينبغي كما لا يخفى، والأولى أن يقال: لأن العلم عندهم مقابل للظن، وإطلاق العلم على ما يعم الظن والتقليد خلاف العرف واللغة، تدبر.

* قال العصام: **(قوله: فكأنه أراد بالعلم ما لا يشملها)** يعني: كأنه أراد بالعلم صفة توجب تمييزًا لا يحتمل النقيض لا صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به، على عكس ما حقق سابقًا في مقام تعريف العلم، وإنما قال: كان لاحتمال أن يكون العلم عامًا وتخصص الأسباب بالأسباب المعتد بها، فمن قال كلمة كأن غير مرضية كأنه غفل.

(قوله: وإلا فلا وجه) يريد به: فلا وجه بحسب الظاهر، فلا ينافي قوله كأن.

* قال الكفوي: **(قوله: كأنه غفل)** أي: عن هذا الاحتمال.

* قال ولي الدين: **(قوله: فمن قال... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: فكأنه... إلخ)** كلمة «كأن» غير مرضية ها هنا، فتأمل.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: كلمة «كأن» ها هنا غير مرضية)** لأنه قد جزم الشارح فيما سبق بأن العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات،

حيث حمل التجلي على الانكشاف التام؛ بمعنى: عدم احتمال النقيض حالاً ومآلاً، فلا معنى لإيراد كلمة كأن المشعرة بالظن.

(قوله: فتأمل) وجه التأمل أن عبارة المصنف لا تدل عليه صريحًا، والعلم قد يطلق؛ بمعنى: الإدراك مطلقًا فيشملها على ما يشعر به قوله فيما سبق: «ولكن ينبغي أن يحمل التجلي... إلخ» حيث عمم التعريف أولاً، وخصصه ثانيًا.

فإن قيل: حصر الأسباب في الثلاثة قرينة صريحة على أن ليس المراد بالعلم مطلق الإدراك؛ لأن أسبابه كثيرة كالخبر المقرون بالصدق والإلهام، وخبر الآحاد والرؤيا الصادقة.

قلت: يجوز أن يكون الحصر للأسباب المعتدة بها المفيدة للعلم بلا تخلف، وهذا القدر كافٍ لإيراد كلمة كان.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: غير مرضية ها هنا)** لأنه قد جزم فيما مضى بأن العلم عندهم مقابل للظن، فلا وجه للظن المستفاد من كلمة «كأن»[1] ها هنا.

* قال شجاع الدين: **(قوله: غير مرضية... إلخ)** لأن كون مراد المصنف بالعلم ما لا يشملها هو الظاهر.

* قال محمد الشريف: **(قوله: إيراد كلمة كأن... إلخ)** فيه أن شهرة العلم بمعنى عند قوم لا يفيد الجزم بإرادته، مع أن عموم الأسباب المذكورة للظن وغيره يؤيد إرادة المعنى العام من العلم.

---

(١) أجيب بأن كلمة «كأن» إذا صدرت عن الفاضل تكون للتحقيق.

فهرس المحتويات

شروح وحواشي العقائد النسفية لأهل السنة والجماعة

الجزء الثاني